# EDMUND HUSSERL

## MEDITATII CARTEZIENE

# EDMUND HUSSERL

# MEDITATII CARTEZIENE

**EDMUND HUSSERL** s-a născut la 8 aprilie 1859 la Prosznitz, într-o familie israelită aparținând burgheziei mijlocii. Urmează liceul la Olmutz. Se înscrie apoi la universitatea din Leipzig, unde va studia cursurile de matematici, fizică, astronomie şi filozofie, iar în 1878 se decide pentru matematici la universitatea din Berlin.

În 1883, este numit asistentul prof. Weierstraft la universitatea berlineză, dar un an mai târziu se mută la Viena.

În1887 debutează adevărata carieră universitară a lui Husserl, fiind numit conferențiar la universitatea din Halle. Înaceastă perioadă, prinde contur proiectul fenomenologiei transcendentale care se îndepărtează de linia clasică a vechii psihologii.

În 1901, este numit profesor extraordinar la universitatea din Gottingen.

Între 1901 şi 1905, în mediul german se afirmă tot mai puternic fenomenologia, ceea ce duce la creşterea prestigiului lui Husserl. În1906 devine profesor titular al universității din Gottingen. Primul război mondial aduce adevărate tragedii în sânul familiei sale, ceea ce-1 face pe filozof să se retragă într-o deplină solitudine. Dar în 1916 este numit profesor la universitatea din Freiburg-im-Breisgau, în semn de recunoaştere a meritelor sale excepționale pe tărâm filozofic. În1929, este ales membru corespondent al mai multor academii şi societăți de filozofie din Statele Unite, Marea Britanie şi Franța. În1932, este ales membru corespondent al cunoscutei *Academie des Sciences morales et politiques* din Paris.

Debutul regimului național-socialist marchează pentru Husserl o etapă de lipsuri şi umilințe. În1933, este radiat din rândul profesorilor universitari, în virtutea unei legi care interzicea accesul evreilor în universități şi exercitarea unor funcții publice. Autoritățile revin apoi asupra deciziei, permițând reintegrarea lui în corpul profesoral. E radiat a doua oară din rândul profesorilor în 1936, dar alegerea sa ca membru al celebrei *British Academy* obligă regimul național-socialist să revină din nou asupra deciziei. Se stinge din viață în 1938.

Câteva din lucrările publicate în timpul vieții sunt: *Logische Untersuchungen, Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie, Die Krisis der europdischen Wissenschaften und die transzendentale Phenomenologie.*

Opera sa postumă cuprinde o mare cantitate de manuscrise, dintre care cele mai multe au apărut în cadrul seriei de opere complete *Husserliana* care are până acum 29 de volume.

# EDMUND HUSSERL

# MEDITAŢII CARTEZIENE

## O INTRODUCERE ÎN FENOMENOLOGIE

# CUPRINS

CUPRINS ..... 5
CUVÂNT ÎNAINTE ..... 9
I.Viaţa ..... 9
II.Opera ..... 14
III. Meditaţiile carteziene în ansamblul operei lui Husserl .. 19
NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI ..... 23
INTRODUCERE ..... 27
Necesitatea unui nou început radical în filozofie ..... 31
Meditația întâi ..... 34
DRUMUL CĂTRE EGO-UL TRANSCENDENTAL ..... 34
Revoluţia carteziană şi ideea-scop directoare a unei întemeieri absolute a ştiinţei ..... 34
Deszvăluirea sensului final al ştiinţei prin familiarizarea cu ea ca fenomen noematic ..... 37
Evidenţa şi ideea de ştiinţa veritabilă ..... 41
Diferenţierile evidenţei. Cerinţa filozofică a unei evidenţe apodictice şi originare ..... 44
Evidenţa existenţei lumii nu este apodictică; includerea ei în cadrul răsturnării carteziene ..... 47
Ego cogito ca subiectivitate transcendentală ..... 50
Importanţa evidenţei apodictice a lui „eu exist" ..... 56
Digresiune.Eroarea lui Descartes în privinţa orientării transcendentale ..... 59
Eul psihologic şi eul transcendental. Transcendenţa lumii .... 61
Meditația a doua ..... 64
DEZVĂLUIREA CÂMPULUI DE EXPERIENŢĂ TRANSCENDENTAL DUPĂ STRUCTURILE SALE UNIVERSALE ..... 64
Ideea unei întemeieri transcendentale a cunoaşterii ..... 64
Necesitatea excluderii pentru începuta problemelor referitoare la importanţa cunoaşterii transcendentale ..... 67
Fluxul cogitaţiilor. Cogito şi cogitatum ..... 70
Reflecţia naturală şi reflecţia transcendentală ..... 73
Digresiune.Necesitatea de a porni de la ego cogito, atât în cazul reflecţiei transcendentale, cât si în cazul celei psihologice ..... 78

Caracterul bilateral al investigării conştiinţei ca o problemă corelativă.Direcţii ale descrierii. Sinteza ca formă originară a conştiinţei ..... 80
Identificarea ca o formă fundamentala a sintezei. Sinteza universală a timpului transcendental ..... 83
Actualitatea şi potenţialitatea vieţii intenţionale ..... 86
Caracterul particular al analizei intenţionale ..... 89
Obiectul intenţional în calitate de „ghid transcendental" .... 93
Ideea unităţii universale a tuturor obiectelor şi sarcina clarificării constituirii lor ..... 96
Meditaţia a treia ..... 98
PROBLEMELE CONSTITUTIVE. ADEVĂR ŞI REALITATE ..... 98
Clarificarea conceptului de constituire transcendentală prin introducerea noţiunilor de „raţiune" şi „nonraţiune" ..... 98
Evidenţa ca dat originar si variantele sale ..... 100
Realitate si cvasirealitate ..... 102
Realitatea considerată în calitate de corelativ al confirmării evidente ..... 103
Evidenţa habituală şi evidenţa potenţială. Rolul lor în constituirea sensului de „obiect existent" ..... 104
Evidenţa prezumtivă a experienţei lumii. Lumea ca idee corelativă a unei evidenţe empirice perfecte ..... 105
Regiunile ontologice formale şi materiale ca indici ai sistemelor transcendentale de evidenţe ..... 107
Meditaţia a patra ..... 109
DEZVOLTAREA PROBLEMELOR CONSTITUTIVE ALE EGO-ULUI TRANSCENDENTAL ..... 109
Ego-ul transcendental — inseparabil de trăirile sale ..... 109
Concreteţea deplină a eului în calitate de monadă şi problema autoconstituirii sale ..... 114
Elaborarea principiilor metodei fenomenologice. Analiza transcendentală ca analiză eidetică ..... 116
Excurs în domeniul psihologiei eidetice ..... 120
Ego-ul transcendental ca univers al formelor posibile de experienţă.Legile esenţiale care determină composibilitatea trăirilor conştiinţei în coexistenţa şi succesiunea lor ..... 121
Timpul ca formă universală a oricărei geneze egologice ..... 123
Geneza activă şi cea pasiva ..... 125
Asocierea ca principiu al genezei pasive ..... 128
Trecerea către problema idealismului transcendental ..... 130
Veritabila autoexplicitare fenomenologică a lui ego cogito ca

„idealism transcendental" ..... 132
Meditaţia a cincea ..... 137
DEZVĂLUIREA SFEREI TRANSCENDENTALE DE EXISTENŢĂ CA INTERSUBIECTIVITATE MONADOLOGICĂ ..... 137
Expunerea problemei referitoare la experienţa alterităţii contra obiecţiei de solipsism ..... 137
Modul ontic-noematic în care celalalt este dat: ghid transcendental pentru teoria constitutiva a experienţei alterităţii ..... 140
Ego-ul transcendentalşi apercepţia de sine ca om psiho-fizic redus la sfera sa proprie ..... 148
Sfera proprie ca sferă a actualităţilor şi potenţialităţilor fluxului de trăiri ale conştiinţei ..... 150
Obiectul intenţional aparţine sferei proprii monadice şi pe deplin concrete a ego-ului.Transcendenţa imanentă şi lumea primordială ..... 153
Transcendenţa lumii obiective ca transcendenţă superioara în raport cu cea primordiala ..... 155
Schiţarea desfăşurării analizei intenţionale a experienţei alterităţii ..... 157
Intenţionalitatea mediată a experienţei alterităţii ca „aprezentare" (apercepţie prin analogie) ..... 159
Cuplarea, ca moment constituant prin asociere al experienţei alterităţii ..... 163
Aprezentarea ca mod de experienţă cu un stil propriu de confirmare ..... 165
Potenţialităţile sferei primordiale şi funcţia lor constitutiva în apercepţia „celuilalt" ..... 168
Explicitarea sensului aprezentării în experienţa alterităţii 170
Formarea comunităţii de monade şi prima formă a lumii obiective: natura intersubiectivă ..... 173
Constituirea gradelor superioare ale comunităţii intermonadologice ..... 180
Clarificarea paralelismului dintre explicitarea vieţii psihice şi explicitarea egologică transcendentală ..... 183
Structura problemelor analizei intenţionale a comunităţilor inter subiective superioare.Eul şi universul său ..... 184
Explicitarea ontologică şi locul ei în ansamblul fenomenologiei transcendentale constitutive ..... 189
Rezultatele metafizice ale explicitării noastre a experienţei alterităţii ..... 192
Problemele tradiţionale ale „originii psihologice" şi

clarificarea lor fenomenologică ..... 195
Caracteristica de ansamblu a explicitdrii intenţionale a experienţei alterităţii ..... 201
CONCLUZIE ..... 204
Sarcina unei critici a experienţei transcendentale şi a cunoaşterii transcendentale ..... 204
Cuvânt de încheiere ..... 206
BIBLIOGRAFIE ..... 211

# CUVÂNT ÎNAINTE

## I.Viaţa

Edmund Husserl s-a născut la 8 aprilie 1859 la Prosznitz (Moravia), într-o veche familie israelită aparținând burgheziei mijlocii. Tatăl său era un comerciant prosper de haine şi stofe şi el a exercitat o influența puternică asupra fiului său.

La vârsta de zece ani, Edmund Husserl intră la liceul din Olmutz, un mic orăşel universitar apropiat de localitatea natală. Manifestă un interes aparte pentru matematici şi ştiințe în general, terminând cu brio studiile secundare în iunie 1876.

Se înscrie apoi la Universitatea din Leipzig, unde va urma cursuri de matematici, fizică, astronomie şi filozofie.

În 1878, se decide pentru matematici şi părăseşte oraşul Leipzig pentru a se înscrie la universitatea din Berlin, atras de prezența acolo a unor nume celebre precum Kronecker (în teoria numerelor) şi Weierstrafl (în analiza matematică). Alături de cei doi, o influență puternică va exercita asupra viitorului fenomenolog şi profesorul său de filozofie, Paulsen.

Sub conducerea directă a lui Weierstrafl, Husserl începe să redacteze o teză asupra calculului variațiilor, pe care o va definitiva la Viena între 1881 şi 1883.

Imediat după susținerea tezei, este numit asistentul lui Weierstrafl la universitatea din Berlin. Din păcate, bolnav fiind, acesta din urmă nu mai poate ține cursuri, astfel încât Husserl părăseşte din nou Berlinul, pentru a reveni la Viena în 1884.

Mediul intelectual fascinant al marelui oraş se va dovedi în curând extrem de benefic pentru cariera lui Husserl. Aici el îl va întîlni pe Franz Brentano, filozoful care va fi o revelație pentru viitorul fenomenolog, aflat încă în căutarea unui drum personal. Sub influența lui Brentano, se converteşte la psihologia descriptivă. Curând însă, tânărul discipol va simți nevoia să se delimiteze în anumite privințe de maestrul său, rămânând totuşi ataşat de acesta. Calitatea umană a lui Brentano a fost decisivă în această privință: relațiile dintre ei sunt în realitate raporturile dintre doi prieteni, Husserl fiind primit adesea

în familia filozofului.

Deşi relativ puțin preocupat de problemele religioase, Husserl citeşte acum la îndemnul unui prieten, Gustav Albrecht, *Noul Testament.* Lectura sa îl determină să se convertească la luteranism în 1886; botezul are loc la Viena, iar naş îi este chiar prietenul său. În1887, se căsătoreşte cu Malvine Charlotte Steinscheider, originară şi ea din Prosznitz dintr-o familie israelită şi convertită cu puțin timp înaintea mariajului la creştinism. Din această căsătorie vor rezulta trei copii.

În acelaşi an însă, debutează adevărata carieră universitară a lui Husserl. Este numit *Privatdozent* (conferențiar) la universitatea din Halle, unde va lucra cu Cari Stumpf. Va rămâne aici până în 1901, când se va stabili la Gottingen.

În 1891 publică primul volum din *Philosophie der Arithmetik* (Filozofia aritmeticii). Cartea, impregnată încă de spiritul lui Brentano, va atrage câteva critici din partea logicienilor şi matematicienilor ortodocşi. După un schimb de scrisori cu marele logician G. Frege, Husserl se decide să aprofundeze lucrările logicienilor contemporani, pentru a-şi întemeia cât mai riguros cu putință propriul său demers ştiințific.

Urmează zece ani de lucru intens, la capătul cărora Husserl publică cele două volume din *Logische Untersuchungen* (Cercetări logice). Primul volum apare în 1900, iar al doilea un an mai târziu. O dată cu această operă prinde contur proiectul fenomenologiei transcendentale care se îndepărtează de linia clasică a vechii psihologii. Husserl este conştient de originalitatea demersului său, iar reacțiile favorabile la apariția cărții sale au darul de a-1 încuraja în continuarea proiectului său ambițios. Speră să primească o ofertă din partea universității din Viena, pentru a-i urma la catedră lui E. Mach. Aşteptarea sa este însă neâmplinită, dar curând i se oferă o compensație, fiind numit profesor extraordinar la universitatea din Gottingen (în 1901).

Perioada cuprinsă între 1901 şi 1905 se caracterizează prin afirmarea fenomenologiei în mediul german, ceea ce contribuie la creşterea prestigiului lui Husserl. La Munchen şi Gottingen se constituie în 1903 cercuri fenomenologice, pentru care opera lui Husserl va fi un punct de reper esențial. Înjurul lui, se adună acum cîțiva discipoli care vor deveni peste ani nume consacrate: A.Koyre, E.Stein[1], R. Ingarden.

---

[1]Edith Stein a fost o apariție extrem de originală în mijlocul cercului fenomenologic. Destinul său a fost cu totul singular, din moment ce ea a parcurs în câteva decenii drumul de la fenomenologia transcendentală la martirajul suprem. Asistenta a lui Husserl şi autor al câtorva cărți foarte interesante (Zum Problem der Einfiihlung în 1917, Beitrdge zur philosopbischen Begrundung der Psycbo-logie und

În plan interior, Husserl traversează în acest interval (cu deosebire între 1905-1906) o perioadă de clarificări, de întrebări incomode şi de incertitudini. Confuzia interioară despre care nu ezită să le vorbească celor mai intimi prieteni ai săi (în special, lui Albrecht şi Brentano) este strâns legată de dificultatea găsirii adevăratului drum către fenomenologia transcendentală (de la o fenomenologie descriptivă la un idealism transcendental).

În 1906, devine profesor titular al universității din Gottingen. Înaceastă perioadă îl vizitează pentru ultima dată pe Brentano, retras la Florența. Lucrează mult şi publică puțin, dar cu toate acestea, fiecare dintre articolele sale va marca o dată în biografia lui.

În 1907 (aprilie-mai), ține un curs despre fenomenologie, în care apare pentru prima dată o idee explicită despre reducția fenomenologică. Intră acum în relații epistolare cu P.Natorp şi W.Dilthey.

În 1911, apare *Die Philosophie als strenge Wissenschaft* (Filozofia ca ştiință riguroasă), în care atacă tezele pozitiviste şi historiciste. Avem de-a face în fapt cu un adevărat „discurs asupra metodei", o veritabilă introducere în fenomenologie sau, mai exact, o încercare de „vulgarizare" a acesteia (după propria mărturisire a lui Husserl, dintr-o scrisoare trimisă la 3 august 1929 lui Misch). Rickert, Simmel şi Dilthey, pentru a nu cita decât cele mai mari nume, întîmpină apariția cărții cu interes, trimițând scrisori autorului.

Doi ani mai târziu, în 1913, Husserl publică o altă carte importantă, *Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie,* (Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică, I). Această carte apare în *Jahrbuch fur Philosophie und phenomenologische Forschung,* editat de Husserl, M. Geiger, A. Reinach,A. Phander, M. Scheler. Concepută ca o introducere generală în fenomenologia pură, ea pune aproape toate problemele majore ale fenomenologiei transcendentale. Reducția transcendentală ocupă aici un loc privilegiat, alături de analiza corelației dintre noemă şi noesă ş.a.m.d. *Ideen,* reprezintă astfel punctul final al unei întregi evoluții care se întinde pe parcursul unui deceniu de activitate intensă; în acelaşi timp însă, această cane este doar o etapă intermediară pe drumul constituirii depline a fenomenologiei transcendentale, pe care Husserl nu va înceta să-1 parcurgă până la sfârşit.

Războiul care se declanşează în 1914 va marca începutul unei serii

---

der Geisteswissenschaften în 1922 sau Eine Untersucbung iiber den Staat în 1925), Edith Stein se converteşte ulterior la creştinism şi intră în viața monahală, pentru a dispărea în condiții tragice în timpul celui de-al doilea război mondial.

de încercări dure pentru filozoful german. Cel mai tânăr fiu al său, Wolfgang, este rănit şi moare în 1916, iar Gerhart, fiul său cel mai mare, este şi el rănit grav în anul următor. Husserl se retrage într-o deplină solitudine, foarte afectat de moartea fiului său,iar anul 1917 va marca şi dispariția mamei sale cu care se afla în relații foane strânse. Este numit în iunie 1916 profesor la universitatea din Freiburg-im-Breisgau, în semn de recunoaştere şi consacrare a meritelor sale excepționale în plan filozofic. Trăieşte dramatic destinul tragic al patriei sale, refuzând însă în acelaşi timp să cadă pradă ispitelor unui naționalism agresiv şi primar.

În 1922 este invitat să conferențieze la Londra. Un an mai târziu, refuză invitația de a se stabili la Berlin, preferând să rămână în mediul calm al micului oraş universitar de provincie unde este înconjurat de prieteni devotați.

Între aceştia, un loc important îl ocupă Martin Heidegger, care-i va dedica lui Husserl în 1927 prima ediție din *Sein und Zeit.* Un an mai târziu, tot el va publica un curs al lui Husserl intitulat *Vorlesungen zur Phenomenologie des inneren Zeitbewufttseins.*

În 1928 îi apare în *Encyclopedia Britannica* un studiu despre fenomenologie.

Abia în 1929 va încredința tiparului o nouă carte, *Formale und transzendentale Logik* (Logica formală şi transcendentală), în luna februarie a aceluiaşi an, este invitat să conferențieze la Sorbona, unde va ține cunoscutele sale *Pariser Vortrdge* (Conferințe pariziene), care reprezintă o introducere sistematică (încă una) în fenomenologia transcendentală. Aceste conferințe vor sta la baza redactării celebrelor *Cartesianische Meditationen* (Meditații caneziene).

În acelaşi an, este ales membru corespondent al mai multor academii şi societăți de filozofie din Statele Unite, Marea Britanie şi Franța. Deşi se pensionase în 1928 lăsând postul său lui Heidegger, continuă totuşi să mai țină câteva cursuri până în 1930, când sănătatea sa devine brusc şubredă. Colaborează strâns în această perioadă cu E. Fink şi E. Levinas (ultimul, traducător în franceză al *Meditațiilor carteziene* care vor apărea în 1931 la Paris — textul german va apărea abia peste 19 ani!).

În 1930 publică *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phenomenologie* (Postfață la ideile mele directoare pentru o fenomenologie pură). În1932 conferențiază la Berlin, Frankfurt şi Halle. Este ales membru corespondent al cunoscutei *Academie des Sciences morales et politiques* din Paris.

Începând cu 1933, Husserl intră într-o nouă fază critică a existenței sale. Debutul regimului național-socialist marchează o

etapă de privațiuni şi umilințe. În mai, este radiat din rândul profesorilor universitari, în virtutea unei legi care interzicea accesul evreilor în universități şi exercitarea unor funcții publice. În mod surprinzător, Heidegger nu protestează energic împotriva acestei mari nedreptăți care i se face fostului său maestru, acceptând în plus să fie numit rector al Universității din Freiburg, post în care va rămâne până în 1934. Condamnat la tăcere, Husserl face mari eforturi să reziste.

Autoritățile revin apoi asupra deciziei din mai 1933, permițând reintegrarea lui Husserl în rândul corpului profesoral. Deplasările sale rămân totuşi supravegheate în continuare. Este radiat a doua oară din rândul profesorilor în 1936, dar alegerea sa ca membru al celebrei *British Academy* în acelaşi an obligă regimul național-socialist să revină din nou asupra deciziei de epurare.

Toți aceşti ani de prigoană (1933-1936), atât pentru el cât şi pentru întreaga familie (fiul său, Gerhan, a suferit şi el acelaşi destin), îl determină treptat pe Husserl să mediteze asupra sensului istoriei şi asupra crizei lumii contemporane.

Pe această temă Husserl va conferenția în 1935, la Viena şi Praga. Aceste două conferințe sunt un succes răsunător.

Din ele se va naşte ultima sa mare carte, adevărat testament spiritual şi cheie de boltă a întregului sistem husserlian: *Die Krisis der europdischen Wissenschaften und die transzendentale Phenomenologie* (Criza ştiințelor europene şi fenomenologia transcendentală). Cartea apare un an mai târziu, în 1936, în revista *Philosophia* din Belgrad.

Gândul la exil şi la moarte îi dă târcoale. Se simte o dată mai mult un dezrădăcinat în propria sa țară. Singura mulțumire îi vine din redactarea acestei ultime cărți, fruct al unor meditații de aproape o jumătate de veac. Boala mai veche de plămâni începe acum să i se agraveze. Starea sănătății sale se înrăutățeşte cu deosebire din mai 1937.

Se stinge din viață la 27 aprilie 1938, la vârsta de 79 ani.

Câteva luni mai târziu, manuscrisele sale inedite sunt transportate, cu încuviințarea soției, la Louvain, în Belgia, grație străduniei unui fidel discipol al lui Husserl, H.L.van Breda. Arhiva de la Louvain îşi începe astfel miraculoasa existență, perpetuând memoria filozofului şi scoțând mereu la iveală manuscrise noi ale lui Husserl.[2]

---

[2]Pentru detalii suplimentare referitoare la împrejurările care au dus la transferarea manuscriselor lui Husserl în Belgia, la Louvain, a se vedea H.L.van Breda: „Die Rettung von Husserls Nachlafi und die Grun-dung des Husserls-Archiv", în: Husserl et lapensee moderne. Actes du deuxieme colloque internațional de phenomenologie, editori Breda şi Taminiaux, Krefeld, 1-3 November, la Haye.

# II.Opera

Opera filozofică a lui Edmund Husserl poate fi împărțită în două mari categorii: cea antumă şi cea postumă.

**Opera antumă a lui Husserl este formată din următoarele cărţi:**

*1887* Ober den Begriffder Zahl (Despre conceptul de număr), *Halle, tezã.*

*1891* Philosophie der Arithmetik (Filozofia aritmeticii), *Halle, vol. 1 (singurul apărut).*

*1900 -1901* Logische Untersuchungen (Cercetări logice), *Halle, 2 vol. (vol. al doilea a fost revizuit în 1913).*

*1911* Philosophie als strenge Wissenschaft (Filozofia ca ştiință riguroasă), *în revista* Logos I.

*1913* Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie (Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică), I, *Halle.*

*1928* Vorlesungen zur Phenomenologie des inneren Zeitbewufltseins (Prelegeri despre fenomenologia conştiinței interne a timpului), *editor Martin Heidegger, în* Jahr-buch fur Philosophie..., *vol. IX.*

*1928*Formale und transzendentale Logik (Logica formală şi logica transcendentală), mjahrbuch... *vol. X, Halle.*

*1929* Phenomenology (Fenomenologia), *în* Encyclopedia Britannica.

*1929*Nachivort zu meinen Ideen zu einer reinen Phenomenologie (Postfață la ideile mele directoare pentru o fenomenologie pura), mjahrbuch... *voi. XI.*

1929*Meditations cartesiennes,* tr. E. Levinas şi G.Peiffer, Paris.

*1936* Die Krisis der europdischen Wissenschaften und die transzendentale Phenomenologie (Criza ştiințelor europene şi fenomenologia transcendentală), *în* Philosophia, *Belgrad.*

**Opera postumă a lui Husserl,**

a cunoscut un destin particular, datorită miraculoasei arhive Husserl. Întreaga ediție a operei complete a filozofului german inițiată în 1950 îşi datorează existența acestei arhive ce mai ascunde încă şi astăzi manuscrise inedite:înainte de a trece în revistă volumele

apărute până astăzi în *Husserliana,* se cuvin a fi menționate trei lucrări majore care au fost publicate după moartea lui Husserl după cum urmează:

1939 *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik (Experiență şi judecată. Cercetări despre originea logicii),* Praga, editor L. Landgrebe (o nouă ediție a apărut în 1948).

*1939* Die Frage nach den Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem (Problema originii geometriei ca problemă intențional-istorica), *în* Revue internaționale de philosophie.

*1956* Personliche Aufzeichnungen (însemnăripersonale), *în* Philosophy and Phenomenological Research, *editor Walter Biemel.*

Seria de opere complete *Husserliana* inițiată în 1950 la editura Martinus Nijhoff din Haga a publicat până astăzi următoarele volume (cu precizarea că volumele XXVII-XXIX au apărut la Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Lancaster.

Kluwer Academic Publishers încorporează programele editoriale ale mai multor edituri, printre care şi Martinus Nijhoff; se mai impune şi precizarea că volumele XXIV-XXVI au ca oraşe-referință Dordrech /Boston/Lancaster):

Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrdge (Meditații carteziene si Conferințe pariziene), *editor Stephan Strasser, 1950.*

I Die Idee der Phenomenologie. Funf Vorlesungen (Ideea fenomenologiei. Cinci prelegeri), *editor Walter Biemel, 1950 (ed. a doua— 1973).*

II Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Ein-fuhrung in die reine phenomenologie (Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură), *editor Walter Biemel, 1950.*

*III/1* Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Ein fiuhrung in die reine Phenomenologie. Erster Teil (Idei directoare pentru o fenomenologie pură si o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură. Partea întâi), *editor Karl Schuhmann, 1976.*

*III/2* Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Ein fuhrung in die reine Phenomenologie. Zweiter Teil. Ergdnzende Texte. (Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură. Partea a doua. Texte

suplimentare), *editor Karl Schuhmann, 1976.*

III Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phenomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică. Cartea a doua: Cercetări fenomenologice despre constituire), *editor Marly Biemel, 1952 (ed. a doua: 1984).*

IV Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phenomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Idei directoare pentru o fenomenologie pură şi o filozofie fenomenologică. Cartea a treia: Fenomenologia şi fundamentele ştiinţelor), *editor Marly Biemel, 1952.*

V Die Krisis der europdischen Wissenschaften und die transzendentale Phenomenologie. Eine Einleitung in die phenomenologische Philosophie (Criza ştiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală. O introducere în filozofia fenomenologică), *editor Walter Biemel, 1954 (ed. a doua: 1956).*

VI Erste Philosophie, 1923/1924. Erster Teii: Kritische Ideengeschichte (Filozofia primă, 1923/1924. Partea întâi: O istorie critică a ideilor), *editor Rudolf Boehm, 1956.*

VII Erste Philosophie, 1923/1924. Zweiter Teii: Theorie der phenomenologischen Reduktion (Filozofia primă, 1923/1924. Partea a doua: Teoria reducţiei transcendentale), *editor Rudolf Boehm, 1959.*

VIII Phenomenologische Psychologie. Vorlesungen, Sommersemester 1925 (Psihologia fenomenologică. Prelegeri, semestrul de vară 1925), *editor Walter Biemel, 1962 (ed. a doua: 1968).*

IX Zur Phenomenologie des inneren Zeitbeivufixseins, *1893/1917* (Despre fenomenologia conştiinţei interne a timpului, 1893/1917), *editor Rudolf Boehm, 1966.*

X Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 19181926 (Analize ale sintezei pasive. Din manuscrisele prelegerilor şi ale cercetărilor 19181926), *editor Margot Fleischer, 1966.*

XI Philosophie der Arithmetik. Mit ergănzenden Texten, 1890-1901 (Filozofia aritmeticii. Cu texte suplimentare, 1890-1901), *editor Lothar Eley, 1970.*

XII Zur Phanomenologie der Intersubjektivităt. Texte aus dem Nachlajl. Erster Teii: 19051920 (Despre fenomenologia intersubiectivităţii. Texte postume. Partea întâi: 1905-1920),*editor Iso Kern, 1973.*

XIII *Zur Phanomenologie der Intersubjektivităt. Texte am dem Nachlajl. Zweiter Teii: 19211928* (Despre fenomenologia

intersubiectivității. Texte postume. Partea a doua: 1921-1928), editor Iso Kern, 1973.

XIV Zur Phanomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlajl. Dritter Teii: 1929-1935 (Despre fenomenologia intersubiectivității. Texte postume.Partea a treia: 1929-1935), *editor Iso Kern, 1973.*

XV Ding und Raum. Vorlesungen 1907 (Obiect si spațiu. Prelegeri, 1907), *editor Ulrich Claeges, 1973. XVII* Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit erganzenden Texten (Logica formală ii logica transcendentală. O încercare de critică a rațiunii logice. Cu texte suplimentare), *editor Paul Janssen, 1974.*

*XVIII* Logische Untersuchungen. Erster Bând: Prolegomena zur reinen Logik (Cercetări logice. Volumul întâi: Prolegomene pentru o logică pură), *editor Elmar Holenstein, 1975.*

*XIX/1* Logische Untersuchungen. Zweiter Bând: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkennt-nis. Erster Teii (Cercetări logice. Volumul al doilea: Cercetări despre fenomenologia şi teoria cunoaşterii. Partea întâi), *editor Ursula Panzer, 1984.*

*XIX/2* Logische Untersuchungen. Zweiter Bând: Untersuchungen zur Phanomenologie und Theorie der Erkennt-nis. Zweiter Teii (Cercetări logice. Volumul al doilea: Cercetări despre fenomenologia şi teoria cunoaşterii. Partea a doua), *editor Ursula Panzer, 1984.*

*XX* Logische Untersuchungen. Ergănzungsband. Entwurfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung. Texte aus dem Nachlajl (Cercetări logice. Volum suplimentar. Schițe pentru reformularea cercetării a şasea. Texte din opera postuma).

XXI Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlajl, 1886-1901 (Studii de aritmetică şi de geometrie. Texte postume, 1886-1901), *editor Ingeborg Strohmeyer, 1983.*

XXII Aufsatze und Rezensionen, 1890-1910. Mit erganzenden Texten (Eseuri şi recenzii, 1890-1910. Cu texte suplimentare), *editor Bernhardt Rang, 1979.*

XXIII Phantasie, Bildbewujltsein, Erinnerung. Zur Phanomenologie der anschaulichen Vergegenwărtigungen. Texte aus dem Nachlajl, 1898-1925 (Imaginația, con-ştiința-imaginii, amintirea. Despre o fenomenologie a reprezentărilor intuitive. Texte postume 1898-1925), *editor Eduard Marbach, 1980.*

XXIV Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-1907 (Introducere în logica şi teoria cunoaşterii. Prelegeri 1906-1907), *editor Ulrich Melle, 1984.*

XXV Aufsătze und Vortrăge, 1911-1921. Mit ergănzenden

Texten (Eseuri şi conferinţe 19111921. Cu texte suplimentare), *editor Thomas Nenon şi Hans Rainer Sepp, 1987.*

XXVI Vorlesungen uber Bedeutungslehre. Sommersemester 1908 (Prelegeri despre teoria semnificaţiei. Semestrul de vară 1908), *editor Ursula Panzer, 1987.*

XXVII Aufsatze und Vortrage, 1922-1937 (Eseuri şi conferinţe, 1922-1937), *editori Thomas Nenon şi Hans Rainer Sepp, 1988.*

XXVIII Vorlesungen iiber Ethik und Wertlehre, 1908-1914 (Prelegeri despre etică şi teoria valorii, 1908-1914), *editor Ulrich Melle, 1988.*[3]

XXI Die Krisis der europdischen Wissenscbaften und die transzendentale Phenomenologie. Ergdnzungsband. Texte aus dem Nachlafl, 1934-1937 (Criza fiinţelor europene şi fenomenologia transcendentală. Volum suplimentar. Texte postume, 1934-1937), *editor Reinhold N.Smid, 1993.*

**În cadrul seriei *Husserliana* au mai apărut:**

Husserliana/Dokumente, *vol. II/1 — Eugen Fink, VI.* Carte-sianische Meditation, Teu 1: Die Idee einer transzen-dentalen Methodenlehre (A şasea meditaţie carteziană, partea I: Ideea unei doctrine metodice transcendentale), *editori Hans Ebeling, Jann Holl şi Guy van Kerckhoven, Kluwer Academic Publishers, Dord-recht/Boston/London, 1988 şi* Husserliana/Dokumente, *vol. II/2 — Eugen Fink, VI.* Cartesianische Meditation, Teil 2: Ergdnzungsband (A şasea meditaţie carteziană, partea a II-a: volum suplimentar), *editor Guy van Kerckhoven, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988.*

[3]În toată această perioadă au apărut şi alte ediţii ale cărţilor lui Husserl (Logische Untersuchungen, Philosophie als strenge Wissenschaft, Cartesianische Meditationen, Die Krisis). Alături de H. L. van Breda, un rol considerabil în editarea cărţilor lui Husserl l-au jucat şi Ludwig Landgrebe, Elisabeth Stroker, Eugen Fink.

# III. Meditaţiile carteziene în ansamblul operei lui Husserl

În prefața scrisă pentru primul volum al operei complete a lui Husserl[4], H. L. van Breda, directorul de atunci al Arhivei Husserl de la Louvain (care cuprinde peste 45 000 pagini de manuscrise inedite!), făcea o clasificare a textelor filozofului german aflate în Arhivă în trei mari categorii. După opinia sa, în prima categorie ar intra acele texte pe care Husserl le-a redactat în vederea publicării lor imediate dar care, din diferite raţiuni, au rămas inedite; ele se adresează unui public iniţiat şi familiarizat cu noţiunile fenomenologice fundamentale. A doua categorie ar cuprinde notele de curs ale lui Husserl. Redactate într-un stil mai liber şi mai puţin riguros decât textele aparţinând primei categorii, ele se adresează, evident, unui public aflat în curs de familiarizare cu fundamentele fenomenologiei transcendentale, de unde şi preocuparea de a corespunde nivelului său şi de a evita acele probleme excesiv de complicate care ar fi putut crea mari dificultăţi de înţelegere. Însfârşit, cea de-a treia categorie ar cuprinde ceea ce van Breda numeşte „masa compactă a monologurilor filozofice" ale lui Husserl, în realitate texte concepute fără preocuparea de a fi pe înţelesul unui anumit public, pline de o mulţime de adnotări personale care ilustrează fidel lungul drum pe care filozoful 1- a parcurs în tăcere, departe de „zgomotul şi furia" lumii, către ţelul său final.

Dacă ne referim, deci, la această clasificare propusă de van Breda, atunci *Meditaţiile carteziene* aparţin primei grupe de texte fundamentale, care se adresează unui public deja familiarizat cu noţiunile de bază ale fenomenologiei. Cu toate acestea, ele sunt şi rămân o introducere în fenomenologia transcendentală, în problematica şi metoda ei particulară. Faptul că ediţia operelor complete a lui Husserl a debutat în 1950 cu publicarea *Meditaţiilor carteziene* (însoţite de complementul lor, *Conferinţele pariziene)* reprezintă în fapt o recunoaştere a locului eminent pe care-1 ocupă această carte în ansamblul operei lui Husserl. Scrisă în 1929, adică la vârsta de 70 ani, ea este deci o etapă finală a unui lung drum parcurs cu fervoare de filozoful german timp de aproape cinci decenii. *Meditaţiile carteziene,* operă de maturitate filozofică, reiau şi clarifică teme pe care Husserl le-a expus fragmentar sau mai puţin clar în

[4]H. L. van Breda, Preface, în: Husserliana I, Haga, Martinus Nijhoff, 1950. pp. V-XI.

diferite texte anterioare (cu deosebire, în *Cercetări logice* şi în *Idei directoare pentru o fenomenologie pură,* I), adunate acum într-o admirabilă sinteză-introducere.

Istoria şi destinul acestei cărți merită a fi consemnate pe scurt aici. Înfebruarie 1929, Husserl este invitat să țină conferințe la Sorbona. Ocazia de a vorbi despre fenomenologia transcendentală în patria lui Descartes, de la care a pornit reflecția filozofului german, îl stimulează într-o mare măsură pe Husserl, care-şi pregăteşte cu minuțiozitate conținutul conferințelor sale pariziene ce vor avea loc la 23 şi 25 februarie 1929, la Sorbona, în amfiteatrul Descartes. Husserl este prezentat publicului francez de către Xavier Leon, directorul prestigioasei *Sodete francaise de philosophie.* Conferințele sunt ținute în limba germană, motiv pentru care, preocupat de inteligibilitatea discursului său, Husserl redactează un *Sommaire des lecons.* Succesul lor este răsunător, ceea ce-1 încurajează pe Husserl să-şi propună redactarea unei cărți în care să dezvolte temele prezentate publicului francez.

Pe drumul de întoarcere către casă, se opreşte câteva zile la Strassbourg (martie 1929), unde va ține alte două conferințe în sala de festivități de la *Maison Rouge,*aşa cum îşi aminteşte Malvine Husserl[5], cele două conferințe de la Strassbourg au fost înrudite în conținut cu cele pariziene, fără a fi totuşi identice. Astfel problema intersubiectivității este tratată mai mult acum, în contextul experienței alterității. Au urmat discuții prelungite într-un cerc restrâns, condus de prof. J. Hering (de la Universitatea din Strassbourg). Încurajat de succesul conferințelor sale, Husserl îl roagă pe acesta să-i recomande un traducător pentru viitoarea sa carte ce urma să poarte titlul *Meditații carteziene,* dezvoltând astfel pe larg conținutul prelegerilor sale din capitala Franței. Hering îi recomandă pe tinerii săi colaboratori, Emmanuel Levinas şi Gabrielle Peiffer, traducerea urmând a fi revăzută de Alexandre Koyre, profesor pe atunci la Universitatea din Montpellier şi fost student al lui Husserl la Gottingen. între 15 martie şi 16 mai 1929 Husserl lucrează cu mare intensitate la punerea la punct a textului german ce urma să fie tradus la Strassbourg. Ritmul său de lucru este într-adevăr impresionant, la fel şi cel al corecturilor şi revizuirilor. Mai ales meditațiile a patra şi a cincea necesită reveniri, adăugiri şi corecturi atente. Ca urmare a acestui fapt, meditația a cincea va ajunge să însumeze la sfârşit aproape acelaşi număr de pagini ca primele patru

[5]Detaliul este consemnat de St. Strasser în introducerea la Husserliana I, Haga, Martinus Nijhoff, 1950, pp. XXII-XXVI.

în total, împărțirea cărții în paragrafe este făcută abia ulterior de către colaboratorul apropiat al lui Husserl pe vremea aceea, Eugen Fink.

La 17 mai 1929, acesta din urmă trimite la Strassbourg manuscrisul german pentru a fi tradus în limba franceză de către Levinas şi Peiffer. Traducerea apare doi ani mai târziu la editura Vrin, Paris. Ironia soartei face ca originalul german să dispară miraculos, astfel încât până la sfârşitul vieții sale Husserl nu-şi va putea vedea realizat visul publicării în germană a *Meditațiilor carteziene.* Aceasta se va întîmpla abia în 1950, o dată cu primul volum din *Husserliana.*

Există indicii şi mărturii care atestă faptul că Husserl nu a fost foarte satisfăcut de calitatea traducerii franceze, ceea ce nu 1-a împiedicat însă să recunoască marele merit al celor doi traducători francezi care au făcut un mare efort, într-un timp relativ scurt. Apariția cărții la Paris înseamnă acum şi primirea a numeroase ecouri din partea cititorilor. între aceştia şi fostul student al lui Husserl, Roman Ingarden, profesor la universitatea din Cracovia. Observațiile lui Ingarden (publicate în *Husserliana I)* au fost foarte apreciate de către fostul său profesor care-i scrie la 19 martie 1930: „Nu mai am voie să amân publicarea versiunii germane a *Meditațiilor carteziene,* căci aceasta va fi opera principală a vieții mele".[6]

Mai târziu, la 21 decembrie 1930, îi comunică lui Ingarden părerea sa de rău pentru amânarea punerii la punct a textului german. Faptul că această sinteză finală a unei lungi activități filozofice nu este încă gata pentru tipar îi creează lui Husserl un mare inconfort spiritual. Înpofida acestui lucru însă, declară (în aceeaşi scrisoare către Ingarden, din decembrie 1930) că este „sigur" că opera sa va dăinui în viitor („Ich bin der Zukunft sicher...").[7] Cu toate acestea, textul german promis nu va apărea nici în 1931, iar această întârziere trebuie pusă cu certitudine în legătură şi cu mania perfecțiunii pe care o avea Husserl, ale cărui texte şlefuite la nesfârşit au ceva din claritatea unui cristal. Se mai ştie că în 1932 Husserl i-a cerut colaboratorului său apropiat, E. Fink, sugestii de îmbunătățire a versiunii germane a *Meditațiilor.* Fink propune o reformulare a meditației întâi şi adăugiri mai mult sau mai puțin semnificative la celelalte patru meditații, mergând până la a concepe o a şasea meditație despre o metodologie transcendentală *(Idee einer tmnszendentalen Methodenlehre).* Aceasta nu va apărea însă niciodată alături de primele cinci meditații.[8]

---

[6]Idem, p. XXVII.
[7]Idem, p. XXVIII.
[8]A şasea meditație a fost publicată în 1988 (VI. Cartesianische Meditation, Teil 1 u. 2, Dordrecht/Boston/London, 1988).

Textul german al *Meditațiilor* apare abia în 1950, o dată cu debutul seriei de opere complete ale lui Husserl, coordonată de H. L. van Breda la editura Martinus Nijhoff din Haga (volumul apare sub îngrijirea prof. Stephan Strasserj. O a doua ediție a acestui volum *(Husserliana I)* vede lumina tiparului în 1963, de această dată sub îngrijirea lui Rudolf Boehm (în colaborare cu Stephan Strasser).

La baza celor două ediții (1950 şi 1963) se află un manuscris dactilografiat din 1929, găsit în arhiva Husserl şi purtând sigla M II 5. Pe marginea lui se poate citi următoarea însemnare de mână aparținând lui Husserl: „Ausarbeitung fur den Druck" (versiune revăzută pentru tipar).

Când apărea în 1950 prima ediție din *Husserliana I,* editorul nu avea însă cunoştință despre existența unei versiuni a cărții pe care Husserl i-o trimisese la sfârşitul anului 1932 lui Dorion Cairns la New York cu următoarea dedicație: „Meditații carteziene [Text original] E. Husserl pentru Dorion Cairns". Aşa cum presupune Elisabeth Stroker, acest manuscris trimis în 1932 lui Dorion Cairns (traducătorul în limba engleză al *Meditațiilor)* prezintă cea mai mare asemănare cu originalul trimis în 1929 la Strassbourg, pentru a fi tradus în limba franceză, fară a fi identic cu acesta.[9] Este aproape sigur astăzi că manuscrisul original la care Husserl a lucrat în 1929 pentru versiunea franceză s-a pierdut definitiv. Se pare că Husserl a sfârşit prin a accepta acest lucru, considerând manuscrisul trimis lui Cairns drept „text original". Diferențele față de M II 5 nu sunt prea mari în ceea ce priveşte conținutul, ele ținând mai curând de un plus de claritate în expunere.

[9]A se vedea şi Elisabech Stroker, Editorischer Berkbt, în: Cartesianische Meditutionen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1977, pp. XXIX-XXXIV.

# NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Pentru traducerea de față am ales ca text principal ediția din *Cartesianische Meditationen* îngrijită şi publicată de prof. Elisabeth Stroker în 1977, la editura Felix Meiner Verlag din Hamburg, în colecția *Philosophische Bibliothek,* Bând 291. Prof. Stroker a plecat de la textul publicat în *Husserliana I* (1950 şi 1963), căruia i-a adus câteva mici corecturi, în esență insignifiante din punctul de vedere al conținutului. Modificări mai importante au apărut însă din punctul de vedere al formei.

Astfel, prof. Stroker a renunțat în ediția din 1977 la numeroasele sublinieri prezente în textul din *Husserliana I*[10]*,* motivul principal fiind acela că nu se poate identifica adevăratul autor al acestora (ar putea fi foarte bine Fink). De asemenea, s-a renunțat în ediția din 1977 la numeroasele ghilimele prezente în manuscrisul lui Husserl.

Ediția din 1977 nu reproduce nici textul *Conferințelor pariziene* care era prezent în *Husserliana I,* după cum ea nu redă nici observațiile critice ale lui Roman Ingarden pe marginea *Meditațiilor carteziene.* Au fost eliminate, de asemenea, notele critice *(Textkritischer Anhang)* şi sumarul conferințelor pariziene redactat chiar de Husserl.[10] Prof. Stroker a adăugat însă ediției pe care a îngrijit-o un indice tematic şi de nume care nu se găsea în *Husserliana I.*

În 1987, la aceeaşi editură a apărut o a doua ediție (revăzută) îngrijită de prof. Stroker, care redă textul din 1977, cu unele mici corecturi ale erorilor de tipar strecurate în ediția precedentă. Prin urmare, cea de-a doua ediție este în esență aceeaşi cu volumul din 1977.

Am renunțat pentru ediția de față la introducerea şi indicele redactate de prof. Stroker, adăugând însă un glosar de termeni fenomenologici husserlieni, împreună cu variantele de traducere folosite în prezentul volum.[11]

În redactarea traducerii *Meditațiilor carteziene,* am consultat permanent varianta franceză a cărții, realizată de Emmanuel Levinas şi Gabrielle Peifferân 1931 (am avut la dispoziție ediția din 1969, Librairie philosophique Vrin, Paris). Textul francez mi-a permis adesea

---

[10]În redactarea notelor şi comentariilor legate de traducerea de față am consultat adaosul de note inclus în Husserliana I. Am făcut referire la ele în note doar acolo unde am considerat că au o relevanță deosebită pentru înțelegerea sau completarea textului original.

[11]Glosarul de termeni husserlieni nu este o traducere a indicelui tematic realizat de prof. Elisabeth Stroker. Acesta din urmă mi-a fost însă de un mare ajutor ca punct de plecare.

să înțeleg şi să traduc mai exact în limba română pasaje extrem de dificile din textul original, ceea ce nu m-a împiedicat însă să mă despart uneori de variantele propuse de traducătorii francezi.

Utilă a fost, de asemenea, şi consultarea glosarului de termeni husserlieni realizat de Paul Ricoeur, a variantelor de traducere alese de către Lee Hardy, traducătorul în limba engleză a importantei exegeze a prof. Elisabeth Stroker, *Husserls transzendentale Phenomenologie,* 1987, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main (varianta engleză: *Husserl's Transcendental Phenome-nology,* 1993, Stanford University Press, Stanford, California). Înaceastă carte sunt discutate multe dintre conceptele fundamentale ale fenomenologiei husserliene, dintre care unele ridică probleme mari de traducere.

***

A traduce o carte a lui Husserl, indiferent de limba în care se încearcă acest lucru, este prin definiție o întreprindere temerară, plină de riscuri şi mereu perfectibilă. Ca şi fenomenologia însăşi, o astfel de încercare este „eine unendliche Aufgabe", o sarcină infinită.

Limbajul cu totul şi cu totul particular al filozofului se adaugă aridității expunerii, ceea ce creează dificultăți mari de traducere. Am fost constrâns uneori să împart frazele excesiv de lungi în fraze mai scurte, dar mai lizibile.

De asemenea, am simțit nevoia să redau între paranteze drepte acei termeni germani fundamentali, a căror traducere este discutabilă şi rămâne perfectibilă. Tot între paranteze drepte am adăugat uneori câteva cuvinte pentru a spori inteligibilitatea textului. Acolo unde am avut de ales între fidelitate maximă față de textul original şi o variantă stilistică uşor modificată în limba română am optat fără ezitare pentru prima soluție. Am găsit de cuviință că este preferabil să redau acel minim indispensabil unei corecte înțelegeri a mesajului lui Husserl decât să încerc a-1 reinterpreta cu riscul depărtării excesive de el.

Traducerea de față a *Meditațiilor carteziene* este prima carte a lui Husserl care apare în limba română.[12] Fenomenologia husserliană nu a fost un subiect de atracție particulară pentru filozofii români în general, seduşi mai mult de meditația heideggeriană sau de filozofii existențialişti. Printre cei care au studiat şi au scris în anii '30 despre

[12]În planul fostei Edituri Politice exista proiectul (nefinalizat însă) al unei selecții de texte ale lui Husserl programată să apară în colecția Idei contemporane (probabil în traducerea lui A. Boboc, care a publicat în 1986 o încercare de traducere a Conferințelor pariziene într-o culegere litografiată de texte pentru studenți în cadrul Universității din Bucureşti).

opera lui Husserl în România s-au numărat Camil Petrescu, Nicolae Bagdasar şi Ion Brucăr[13]. Sub influența fenomenologiei lui Husserl s-a consumat şi tinerețea lui Mihai Sora, care declara în 1947, în *Du dialogue interieur:* „Fenomenologia este un punct de plecare indispensabil; aş merge chiar până la a spune: singurul punct de plecare imaginabil pentru cel care vrea să debuteze cu dreptul în filozofie".[14]

Nu este lipsit de interes de consemnat nici faptul că un eseist rafinat precum Benjamin Fun-doianu (discipol al lui Şestov, despre care Husserl afirmase odată — în mod paradoxal — că a fost singurul om care 1-a înțeles cu adevărat!) a scris un text incitant despre fenomenologia husser-liană (despre *Meditațiile carteziene* mai exact), indicând şi câteva posibilități de „depăşire" a ei.[15] Una peste alta, cititorul român ia abia acum cunoştință cu unul dintre textele fundamentale ale lui Husserl, iar această întârziere spune destule despre marile noastre lacune editoriale.

Traducerea de față n-ar fi fost posibilă fără ajutorul şi îndemnul câtorva persoane cărora doresc să le mulțumesc şi pe această cale. N-aş fi acceptat riscul unei asemenea încercări fără sfatul şi îndemnul prietenesc al lui Mihai Sora care mi-a deschis ochii asupra importantei opere a lui Husserl într-o vreme de mare restrişte intelectuală şi la o vârstă la care opțiunile încep să prindă contur. Traducerea de față îi este dedicată, de aceea, în exclusivitate.

Am fost apoi încurajat în demersul meu aproape solitar de receptivitatea şi căldura lui Cezar Baltag, redactorul-şef al prestigioasei reviste *Viața românească,* care a acceptat să publice în paginile ei traducerea primelor două meditații carteziene (în numerele 10/1987 şi 6/1990). Sorin Vieru şi Ion Tănăsescu m-au ajutat cu multă solicitudine să găsesc uneori cele mai potrivite echivalente româneşti pentru câteva dintre cele mai dificile concepte şi sintagme husserhene, facihtându-mi în plus şi accesul la câteva lucrări fundamentale (ale lui Husserl sau despre el). Tatăl meu, Adrian Crăiuțu, a avut un rol decisiv în redactarea variantei finale, efectuând un lung travaliu de secretariat cu multă aplicație simpatetică. Însfârşit, prof. Elisabeth Stroker mi-a dezvăluit câteva enigme ale

---

[13]Camil Petrescu este autorul studiului „Husserl — O introducere în filozofia fenomenologică" (republicat în Doctrina substanței, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1988, pp. 261-319). Nicolae Bagdasar a scris despre fenomenologia lui Husserl în Teoria cunoştinței, Bucureşti, Casa Şcoalelor, 1944, pp. 403-446 (în capitolul dedicat intuiționismului). în sfîrşit, Ion Brucăr a prezentat filozofia lui Husserl în Filozofi si sisteme, Bucureşti, Societatea română de filozofie, 1933, pp. 184-252.

[14]Mihai Şora, Du dialogue interieur, Paris, Gallimard, 1947, p.

[15]Benjamin Fundoianu, „Edmund Husserl şi oul de Columb al realului", în Conştiința nefericita, Bucureşti, Humanitas, 1993, pp. 107-132.

limbajului lui Husserl, încurajându-mă în ducerea la bun sfârşit a proiectului meu şi trimiţându-mi câteva lucrări indispensabile în domeniu. Pe toţi aceştia doresc să-i asigur încă o dată de întreaga mea gratitudine.

*AURELIAN CRĂIUŢU*

# INTRODUCERE

## Meditaţiile lui Descartes ca prototip al reflecţiei filozofice de sine[16]

Faptul de a putea vorbi despre fenomenologia transcendentală în acest centru[17] venerabil al ştiinţei franceze mă umple de bucurie din motive speciale. Căci cel mai mare gânditor al Franţei, Rene Descartes, a dat impulsuri fenomenologiei prin *Meditaţiile* sale, studiul acestora a influenţat în mod direct transformarea fenomenologiei aflate în devenire într-un nou tip de filozofie transcendentală. Am putea-o numi aproape un nou cartezianism, oricât de constrânsă este ea, tocmai prin dezvoltarea radicală a unor motive carteziene, să respingă aproape întreg cunoscutul conţinut doctrinal al filozofiei lui Descartes.[18]

În aceste condiţii, îmi permit să mă asigur cu anticipaţie de asentimentul dumneavoastră, dacă mă voi lega cu precădere de acele teme din *Meditationes de prima philosophia* cărora, după părerea mea, le revine o importanţă eternă, şi dacă, pornind de aici, voi caracteriza

---

[16]În textul original: Selbstbesinnung. Traducătorii francezi ai Meditaţiilor carteziene, Emmanuel Levinas şi Gabrielle Peiffer traduc aici acest termen husserlian prin retour sur soi- meme şi, în general, prin prise de conscience. El desemnează o reflecţie a ego-ului asupra lui însuşi, o luare de cunoştinţă, o reflecţie asupra propriului eu, o reflecţie de sine în care eul devine conştient de natura sa proprie.

[17]Este vorba despre Sorbona, unde Husserl a fost invitat în 1929 pentru a ţine câteva conferinţe despre fenomenologie, care au fost publicate ulterior sub denumirea de Pariser Vortrdge (Conferinţepariziene) în primul volum din opera completă a lui Husserl (Husserliana). La Paris, filozoful german a avut un auditoriu select, printre ascultătorii săi numărându-se câteva figuri cunoscute precum G. Marcel, L. Levy-Briihl, E. Meyerson, E. Levinas. Ciclul parizian se încheie la 8 martie 1929, când Husserl părăseşte capitala franceză.

[18]Relaţia dintre Meditaţiile carteziene ale lui Husserl şi faimoasele Meditationes de prima philosophia ale lui Descartes este extrem de strânsă, textul filozofului francez servindu-i lui Husserl ca punct de plecare, ca model — fie şi parţial — de „radicalism filozofic" în întoarcerea către subiectivitate, ca temei ultim al lucrurilor. Este vorba însă doar despre un model parţial, căci Husserl şi-a propus să realizeze o reformulare a programului cartezian care să-1 conducă la o întemeiere absolută a filozofiei ca ştiinţă riguroasă. în textul Meditaţiilor carteziene, cu deosebire în primele două meditaţii, filozoful german indică limpede apropierea sa de Descartes, precum şi modul în care îşi propune să ducă mai departe radicalismul său filozofic. în esenţă, Husserl nu se va opri ca Descartes la evidenţa dobîndită în actul originar al reflecţiei de sine (al reflecţiei asupra propriului eu), ci va merge până la a „pune între paranteze" întreaga lume obiectivă, pentru a găsi unicul fundament de judecată absolut cert (apodictic): subiectivitatea transcendentală. Este esenţial de reţinut faptul că reducţia fenomenologică (epoche) şi îndoiala cartezianã sunt totuşi diferite între ele. în acest sens, Meditaţiile lui Descartes constituie, după propria mărturisire a lui Husserl, singurul prototip posibil al meditaţiilor oricărui debutant în filozofie.

transformările şi inovațiile din care provin metoda şi problematica transcendental- fenomenologică.

Orice debutant în filozofie cunoaşte strania înlănțuire a ideilor din *Meditationes.* Să ne amintim ideea lor directoare. Meditațiile vizează o reformă totală a filozofiei prin care aceasta să devină o ştiință cu o întemeiere absolută. Pentru Descartes, acest lucru implică o reformă corespunzătoare a tuturor ştiințelor. După opinia lui, acestea nu sunt decât nişte verigi lipsite de independență ale unei singure ştiințe universale, şi anume ale filozofiei. Numai în unitatea ei sistematică ele pot deveni ştiințe adevărate. După felul în care s-au dezvoltat în timp le lipseşte această autenticitate *[Echtheit]*[19], cea care provine din întemeierea generală şi definitivă bazată pe evidențe absolute — evidențe dincolo de care nu se mai poate merge. De aceea, este necesară o reconstrucție radicală care să corespundă ideii de filozofie, concepută ca unitate universală a ştiințelor în unitatea unei astfel de întemeieri absolut raționale. Această exigență a reconstrucției se răsfrânge la Descartes într-o filozofie orientată către subiect. Această orientare subiectivă se realizează în două etape importante. Înprimul rând, oricine vrea cu adevărat să devină filozof trebuie să se retragă în el însuşi „o dată în viață" şi să încerce în interiorul său răsturnarea *[Umsturz]*[20] tuturor ştiințelor valabile pentru el până atunci şi reconstruirea lor din temelii. Filozofia — înțelepciune *(sagesse)* — este o chestiune cu totul personală a celui care filozofează. Ea trebuie să se constituie ca propria sa înțelepciune, ca o sumă de cunoştințe câştigate de el însuşi, care tind să fie universale şi pe care el să le poată justifica de la bun început şi cu fiecare pas, sprijinindu-se pe evidențele sale absolute. Dacă m-am hotărît să tind către acest scop, aşadar am luat hotărârea care singură mă poate aduce pe calea unei deveniri filozofice, am ales astfel începutul unei „sărăcii" absolute în materie de cunoaştere *[Erkenntnisarmut]*[21]. *În*această situație este evident că, pentru început, trebuie să meditez asupra posibilității de a descoperi o metodă de înaintare, care să mă conducă spre adevărata ştiință. Prin urmare, meditațiile carteziene nu urmăresc a fi o simplă chestiune personală a filozofului Descartes, şi cu atât mai puțin o simplă formă literară impresionantă pentru o prezentare a primelor întemeieri filozofice. Ele desemnează, mai curând, prototipul

[19]Echtheit trimite la faptul de a fi adevărat, veritabil, autentic, în acest caz, autenticitatea trimite la veracitate, mai aproape de sensul originalului latin.

[20]Răsturnarea trebuie luată aici în sens de revoluționare, de transformare radicală.

[21]Această „sărăcie" absolută trebuie înțeleasă ca o expresie pură a radicalismului demersului husserlian, care îşi propune să nu mai admită ca valabilă nici o cunoştință asupra căreia mai pluteşte încă o urmă de îndoială (cu alte cuvinte, nici o cunoştință a cărei apodicticitate nu a fost verificată de eul însuşi). Ea trebuie să fie prin urmare punctul de plecare al oricărui debutant în filozofie.

meditațiilor necesare ale oricărui filozof debutant, singura sursă din care poate lua naştere o filozofie.

Dacă ne îndreptăm acum atenția către conținutul *Meditațiilor* atât de straniu nouă, celor de astăzi, observăm că aici are loc o revenire — într-un al doilea sens, mai profund — la eul care filozofează, la ego-ul cogitațiilor[22] pure. Cel care meditează realizează această revenire prin intermediul metodei extrem de ciudate a îndoielii. Urmărind a fi radical consecvent scopului său — cunoaşterea absolută — el refuză să admită valabilitatea[23] existenței oricărui lucru pentru care nu este exclusă orice posibilitate imaginabilă de a deveni îndoielnic.

Prin urmare, el supune unei critici metodice din punctul de vedere al posibilității de îndoială tot ceea ce îi apare în viața experienței şi a gândirii ca fiind cert şi caută să obțină, eventual, un ansamblu de evidențe absolute, prin excluderea a tot ceea ce mai lasă deschise încă anumite posibilități de îndoială.

Conform acestei metode, certitudinea obținută prin experiența senzorială în care ne este dată lumea în viața naturală nu rezistă criticii; prin urmare, în acest stadiu de început existența lumii nu trebuie admisă ca valabilă[24]. Cel care meditează nu se consideră decât pe sine însuşi ca absolut indubitabil, în calitate de *ego* pur al cogitațiilor sale, care nu poate fi suprimat chiar dacă această lume n-ar exista. Ego-ul astfel redus realizează un tip de filozofare solipsistă. El caută căi apodictic certe, prin care se va putea constitui în interioritatea sa pură o exterioritate obiectivă. Aceasta are loc în modul cunoscut prin care mai întâi vor fi deduse existența şi veracitatea *(veracitas)*[25] lui Dumnezeu şi apoi, prin intermediul lor, natura obiectivă, dualismul substanțelor finite, pe scurt fundamentul obiectiv al metafizicii şi al ştiințelor pozitive precum şi acestea însele.

---

[22]Husserl foloseşte constant termenul latin cogitationes, lucru care nu este posibil însă şi în limba română. De aceea, l-am tradus prin cogitații, sensul rămânând, fireşte, acelaşi.

[23]În textul german: Geltung. în limbajul uzual, Geltung înseamnă valoare, valabilitate, importanță, însemnătate, efect. Pentru Husserl însă, acest termen are un sens particular, care desemnează în primul rând valabilitatea unei judecăți, a existenței unui obiect ş.a.m.d. De multe ori, filozoful german îl foloseşte în cuvinte compuse (ca Seinsgeltung de exemplu), ceea ce creează dificultăți sporite de traducere. Paul Ricoeur, care a tradus în Hmba franceză Idei directoare pentru o fenomenologie pură, I, optează pentru validite. Traducătorii Meditațiilor carteziene, Emmanuel Levinas şi Gabrielle Peiffer, folosesc valabilite sau valeur. Pentru traducerea de față am optat pentru valabilitate, punând uneori între paranteze valoare. Această soluție a fost aleasă în cazurile în care Geltung apare în cuvinte compuse (precum Seinsgeltung de exemplu).

[24]În textul german: *mußaußer Geltung bleiben*. Literal: trebuie să rămână în afara oricărei valabilități.

În acelaşi pasaj, Husserl vorbeşte despre das Sein der Welt, ceea ce am tradus prin existența lumii. Levinas şi Peiffer traduc prin Vetre du monde, speculînd astfel ambiguitatea termenului francez etre, care poate desemna în acelaşi timp ființă şi existență.

Neacceptarea valabilității existenței lumii (care devine doar un simplu fenomen de existență) marchează debutul acelei „sărăcii" în materie de cunoaştere de care vorbeşte Husserl, ca o etapă preliminară indispensabilă reflecției fenomenologice.

[25]În limba latină în textul original.

Toate inferențele se realizează, aşa cum e necesar, conform principiilor imanente, „înnăscute" *ego* -ului pur.

## Necesitatea unui nou început radical în filozofie

Atât în ceea ce-1 priveşte pe Descartes. Ne întrebăm acum: Merită cu adevărat să căutăm a descoperi în aceste gânduri o importanță eternă? Sunt ele capabile încă să insufle timpului nostru forțe vii?

în orice caz, este îngrijorător faptul că ştiințele pozitive care trebuiau să primească o întemeiere absolută prin aceste *Meditații* s-au interesat de ele atât de puțin. într-adevăr, astăzi, după o strălucită dezvoltare dea lungul a trei secole, aceste ştiințe se simt frânate de neclaritățile propriilor lor fundamente.[26] Ele nu se gândesc însă, în încercările de reconstituire a propriilor lor fundamente, să se întoarcă la *Meditațiile lui Descartes.* Pe de altă parte totuşi, cântăreşte mult faptul că *Meditațiile* au făcut epocă în filozofie într-un sens cu totul particular, şi anume tocmai prin revenirea lor la *ego cogito* pur. Descartes a inaugurat, de fapt, o filozofie de un tip cu totul nou: schimbîndu-şi întregul său stil, ea efectuează o radicală modificare de direcție, de la obiectivismul naiv la subiectivismul transcendental[27], care, prin intermediul unor încercări veşnic noi şi totuşi mereu insuficiente, pare a tinde către o necesară formă definitivă. Prin urmare, n-ar trebui să poarte în sine această tendință constantă un sens etern, o misiune — pentru noi excepțională — care ne este impusă de istoria însăşi şi-la care suntem chemați cu toții să colaborăm?

Starea de divizare a filozofiei contemporane în activitatea ei dezordonată ne dă de gândit. începând cu mijlocul secolului trecut, declinul ei este evident față de timpurile precedente.[28] Atunci când, o

---

[26]Este vorba despre neclarități în privința conceptelor şi a metodelor fundamentale ale ştiințelor. Observația este adăugată în capitolul de note aferent primei versiuni germane editate în Husserliana I (1950), în îngrijirea lui St. Strasser. Aceste note nu au fost reluate în ediția din 1977 de la Felix Meiner Verlag după care am realizat traducerea de față.

[27]Potrivit lui Husserl, marea importanță a lui Descartes constă tocmai în această Wendung zur Subjektivität, în această întoarcere către subiectivitatea transcendentală pe care filozoful german o va prelua în demersul său, alături de alte două descoperiri carteziene: este vorba despre principiul certitudinii întemeiate pe acea clara et distinctaperceptio şi preocuparea de a găsi o întemeiere ultimă, sau altfel spus, die Letztbegriindungsfrage. Evidența clară şi distinctă a lui Descartes va fi însă reformulată de Husserl într-un sens particular. Husserl îşi însuşeşte astfel schimbarea pe care Descartes a imprimat-o filozofiei, schimbare care posedă „un sens etern": este vorba despre înlocuirea obiectivismului naiv cu subiectivismul transcendental.

[28]Tema declinului filozofiei contemporane 1-a preocupat foarte mult pe Husserl. Se poate afirma chiar că ea este punctul de plecare, motivația originară a demersului său filozofic, care vizează înainte de toate o restaurare a statului originar al filozofiei ca ştiință primă, ca materie a tuturor ştiințelor. Husserl critică în primul rând filozofiile relativiste care au pierdut cu totul simțul adevăratei responsabilități filozofice, căzând astfel în capcanele scepticismului şi psihologismului. Scopul acestei critici este însă tocmai acela

dată cu începutul erei moderne, credința religioasă s-a transformat tot mai mult într-o convenție lipsită de viață, omenirea intelectuală s-a ridicat la noua mare credință, la credința într-o filozofie şi într-o ştiință autonome. întreaga cultură a omenirii trebuia să fie ghidată şi luminată de evidențe ştiințifice şi, prin aceasta, ea trebuia să fie reformată într-o nouă cultură autonomă.

Între timp însă, şi această credință a ajuns într-o stare de inautenticitate şi de declin. Aceasta nu întru totul fără temei. Înlocul unei filozofii vii şi unitare, avem astăzi o literatură filozofică ce creşte la infinit, dar căreia îi lipsesc aproape orice legătură şi orice coerență internă; în locul unei lupte serioase între teoriile divergente, care totuşi, prin disputa lor, îşi manifesta concordanța internă, unitatea şi convingerile fundamentale şi o credință fermă într-o adevărată filozofie, în locul unei serioase colaborări şi solidarități filozofice, avem pseudoreferiri şi pseudocritici. Nu se manifestă aici în nici un caz o activitate responsabilă şi reciprocă în spiritul unei colaborări serioase pentru obținerea unor rezultate obiectiv valabile. Obiectiv valabile: aceasta nu înseamnă totuşi nimic altceva decât rezultate purificate printr-o critică reciprocă şi care să reziste oricărei alte critici. Cum ar putea fi posibile însă un studiu adevărat şi o colaborare adevărată acolo unde există atât de mulți filozofi şi aproape tot atât de multe filozofii? Avem, ce-i drept, încă congrese filozofice — filozofii se întîlnesc, din păcate nu şi filozofiile. Le lipseşte unitatea unui spațiu spiritual în care ele să poată să colaboreze şi să se influențeze reciproc. Este posibil ca situația să fie mai bună în interiorul unor „şcoli" sau al unor „tendințe"; date fiind însă această divizare şi această particularizare şi având în vedere întreaga situație filozofică din prezent, putem rămâne în esență la caracteristica noastră.[29] Nu ne

---

de a reconstrui filozofia într-un mod riguros, pe temeiul unor evidențe apodictice supreme extrase din subiectul însuşi.

Pentru o variantă uşor modificată a acestui din urmă fragment (în manuscrisul M II 5) a se vedea Cartesianische Meditationen, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1977, p. 6.

[29]În Filozofia ca ştiință riguroasă, Husserl afirmă că încă de la începuturile ei, filozofia a urmărit să devină o ştiință riguroasă cu o întemeiere absolută, fără a izbuti vreodată să se ridice la înălțimea acestui ideal. Tocmai pentru că nu a reuşit acest lucru, ea se află într-o perpetuă devenire, fapt care explică de altfel şi caracterul ei încă neştiințific. Aici, spune Husserl, nu trebuie să fie loc pentru opinii şi viziuni personale. Rigoarea ştiințifică pro-priu- zisă nu este posibilă cu adevărat decât acolo unde toate judecățile filozofice au o întemeiere absolută, fiind eliberate de orice presupoziție (ipoteză acceptabilă în mod natural), de orice „pre-judecată". în viziunea lui Husserl, filozofia modernă nu este decât o înlănțuire de încercări neştiințifice, în care aproape totul este „discutabil" sau îndoielnic. îndreptarea acestei situații i-a apărut lui Husserl ca o prioritate a momentului, iar acest lucru nu era posibil în ochii lui decât printr-o reîntemeiere radicală a tuturor ştiințelor, începând cu prima dintre ele, filozofia, printr-o regîndire şi reformulare a conceptelor şi metodelor lor fundamentale. Această prioritate marcată de un sentiment acut al urgenței explică, de altfel, severitatea judecăților lui Husserl la adresa sistemelor filozofice ale trecutului şi prezentului, care în ochii filozofului german poartă toate amprenta de „neştiințificitate". Aceste judecăți aspre, departe de a fi expresia unui pur orgoliu personal, sunt în realitate dovada cea mai clară a responsabilității cu care se simțea investit Husserl. O declară el însuşi atunci când afirmă (în Criza ştiințelor europene) că filozofii sunt adevărați „funcționari ai omenirii", angrenați în activități

aflăm astăzi, în acest nefast prezent, într-o situație asemănătoare aceleia pe care a găsit-o Descartes în tinerețea sa? Prin urmare, nu este oare momentul să reînnoim radicalismul său specific filozofului debutant, aşadar să supunem, de asemenea, imensa literatură filozofică, cu amestecul ei de mari tradiții, de începuturi serioase şi de încercări literare la modă (care urmăresc să facă impresie şi nu să realizeze studii serioase) unei răsturnări carteziene şi să începem prin nişte noi *Meditationes de prima philosophia?* Nu provine în cele din urmă situația noastră filozofică disperată din faptul că impulsurile rezultate din acele *Meditații* şi-au pierdut vitalitatea lor originară, şi anume pentru că s-a pierdut spiritul radicalismului propriei responsabilități filozofice? Pretenția — aşa-zis exagerată — de a întemeia o filozofie lipsită în totalitate de orice presupoziție[30] imaginabilă, o filozofie cu adevărat autonomă, constituită din înseşi evidențele ultime obținute, o filozofie care, pornind de aici, să fie absolut responsabilă de sine, nu trebuie ea să aparțină mai curând sensului fundamental al veritabilei filozofii? Nostalgia unei filozofii pline de viață a condus în ultimul timp la mai multe renaşteri.

Însă unica renaştere cu adevărat fecundă nu este oare în mod necesar cea care resuscită *Meditațiile carteziene* — nu în sensul de a le adopta şi prelua pur şi simplu, ci în sensul de a dezvălui înainte de toate sensul adânc al radicalismului revenirii lor la *ego cogito*[31] şi, mai apoi, valorile eterne care decurg de aici?

În orice caz, prin aceasta se indică drumul care a condus la fenomenologia transcendentală. Acest drum dorim să-1 parcurgem acum împreună. Ca filozofi debutanți, vrem să medităm în stil cartezian[32], desigur cu cea mai mare precauție critică şi pregătiți pentru orice necesară transformare a vechiului cartezianism. Pentru aceasta, trebuie să clarificăm şi să evităm înşelătoarele erori în care au căzut Descartes şi urmaşii săi.

---

cognitive cu implicații majore pentru destinul științei şi lumii contemporane.

[30]În textul german: Vorurteile. Se poate traduce şi prin pre-judecăți, întrucât desemnează ceva care este admis ca valabil în mod natural (cel mai adesea în „atitudinea naturală" a vieții cotidiene).

[31]Este vorba de a reînnoi radicalismul reflecției şi al responsabilității proprii filozofului, aşa cum se degajă ele din opera lui Descartes, scopul final fiind învingerea şi depăşirea „naivității" care impregnează toate demersurile „neştiințifice". Reîntoarcerea la ego cogito trebuie înțeleasă, prin urmare, tocmai în contextul necesității unei reîntemeieri radicale a tuturor judecăților filozofice.

[32]În realitate, Husserl va medita în stil „cvasicartezian", luîndu-1 pe Descartes ca un punct de plecare esențial, de care însă se va îndepărta apoi parțial. Pentru alte detalii a se consulta excelenta sinteză realizată de prof. Elisabeth Stroker, Husserls transzendentale Phanomenologie, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1987, cu deosebire capitolul Dl, „Idealismul constitutiv al lui Husserl" (citez după versiunea engleză a acestei cărți: Husserl's TranscendentalPhenomenology, Stanford University Press, California, 1993, tr. Lee Hardy).

Meditația întâi

# DRUMUL CĂTRE EGO-UL TRANSCENDENTAL

## Revoluţia carteziană şi ideea-scop directoare a unei întemeieri absolute a ştiinţei

Începem aşadar, fiecare pentru sine şi în sine, cu hotărârea proprie celor care debutează radical în filozofie[33] de a lăsa deoparte în primul rând toate convingerile care erau valabile pentru noi până acum, inclusiv toate ştiințele existente.

Ca şi pentru Descartes, ideea care conduce meditațiile noastre este aceea a unei ştiințe ce trebuie întemeiată într-o radicală autenticitate şi, în sfârşit, ideea unei ştiințe universale.

Care este însă situația — acum, când nu dispunem de nici o ştiință existentă care să ne servească drept exemplu al unei astfel de ştiințe veritabile — în ceea ce priveşte indubitabili- tatea acestei idei însăşi, a ideii unei ştiințe ce trebuie întemeiată în mod absolut, întrucât nici una dintre acestea nu mai este valabilă pentru noi? Constituie ea o idee-scop legitimă, un posibil țel pentru o disciplină practică posibilă?

Evident, acest lucru nu avem voie să-1 presupunem; cu atât mai puțin putem considera cu anticipație ca fiind lămurite deja anumite norme ale unor astfel de posibilități, sau chiar o formă stilistică *[Stilform]* pretins evidentă, care ar trebui să aparțină unei ştiințe veritabile ca atare. Căci în cele din urmă, aceasta ar însemna a presupune o întreagă logică şi epistemologie, în timp ce şi acestea trebuie incluse totuşi în „răsturnarea" tuturor ştiințelor. însuşi Descartes avea dinainte un ideal de ştiință, cel al geometriei, respectiv al ştiinței matematice a naturii[34]. Acest ideal a influențat următoarele

[33]Ideea unui început radical în filozofie 1-a urmărit mereu pe Husserl. în viziunea sa, fenomenologul urmăreşte să rămână un veşnic „debutant", care revine neîncetat asupra valabilității epistemologice a fundamentelor pe care se sprijină, supunându-le unei analize critice amănunțite. Filozoful adevărat, obişnuia să repete Husserl, este doar un veşnic începător aflat pe calea unei neîncetate deveniri. Prin probitatea şi radicalismul său, Husserl a rămas până la sfîrşit, după propria sa mărturisire, un începător, dar unul conştient de misiunea sa şi animat de patosul pionieratului. Fenomenologia sa transcendentală este ea însăşi un început, o ştiință a începutului şi a originii (lumii şi subiectului cunoscător).

[34]În textul original: mathematische Naturwissenschaft. Levinas şi Peiffer traduc prin „physique

secole ca o prejudecată nefastă şi a influenţat de asemenea negativ — nefiind analizat critic — *Meditaţiile* însele. Pentru Descartes, era de la sine înţeles faptul că ştiinţa universală trebuia să aibă forma unui sistem deductiv, al cărui edificiu ar fi trebuit să se bazeze *ordine geometrico* [35]pe un fundament axiomatic care să servească drept temei absolut pentru deducţie. Un rol asemănător aceluia deţinut în geometrie de axiomele geometrice îl avea pentru Descartes, în ceea ce priveşte ştiinţa universală, axioma certitudinii absolute de sine a ego-ului, împreună cu principiile sale axiomatice înnăscute; numai că acest fundament este mai adânc decât cel al geometriei şi are menirea de a contribui la întemeierea ei definitivă.

Toate acestea nu trebuie să ne influenţeze. Încalitate de debutanţi, nu admitem încă valabilitatea nici unui ideal normativ de ştiinţă; îl vom putea avea numai în măsura în care ni-1 creăm din nou noi înşine.

Pentru aceasta însă, nu abandonăm scopul general al întemeierii absolute a ştiinţei. Ca şi în cazul *Meditaţiilor carteziene,* acest scop trebuie să motiveze neîncetat cursul meditaţiilor noastre şi să se configureze concret pas cu pas. Trebuie numai să fim prevăzători la felul în care ni-1 stabilim ca scop, căci nu avem voie mai întâi nici măcar să prejudiciem posibilitatea lui. Cum poate fi elucidat însă acest mod de stabilire a scopului şi cum poate fi el astfel consolidat?

Ideea generală de ştiinţe o împrumutăm, desigur, de la ştiinţele existente în realitate.

Deoarece, în cadrul atitudinii noastre critice radicale, ele au devenit simple ştiinţe prezumate, este necesar ca şi ideea-scop generală a lor să devină în acelaşi sens prezumată.[36] Nu ştim deci încă dacă ea este în general realizabilă. Înorice caz însă, noi posedăm această idee sub forma ei prezumată şi într-o generalitate nedeterminată şi fluidă; avem, aşadar, şi ideea unei filozofii, şi anume ca filozofie pe care trebuie să o realizăm, neştiind însă cum şi dacă e posibil acest lucru. Noi acceptăm această idee ca pe o ipoteză provizorie[37], căreia i ne

---

mathematique", depărtându-se parţiai de sensul literal al expresiei (ştiinţa matematică a naturii), pe care am căutat să-1 păstrez în versiunea românească.

[35]Conform ordinii geometrice.

[36]Cu alte cuvinte, să devină o simpla prezumţie sau pretenţie, a cărei valabilitate urmează a fi analizată apoi.

[37]În ediţia operelor complete ale lui Husserl (Husserliana I), care cuprinde Meditaţiile carteziene şi Conferinţele pariziene), editorul a inclus şi observaţiile şi notele făcute de prof. Roman Ingarden, discipol şi apropiat al lui Husserl, pe marginea Meditaţiilor carteziene. Deşi nu foarte numeroase, observaţiile lui Ingarden probează afinitatea de vederi între profesor şi discipol. Esteticianul polonez a aplicat metoda fenomenologică în analiza operei de artă, adoptând astfel un punct de vedere original (cititorul interesat poate consulta o culegere de studii ale sale apărute în 1978 la editura Univers sub titlul de Studii de estetica).

Referitor la acest pasaj preliminar al Meditaţiilor, Ingarden subliniază printre altele necesitatea de a accentua caracterul provizoriu al acestei ipoteze, arătând totodată şi raţiunile acestui provizorat. în plus,

încredințăm de probă şi de care ne vom lăsa conduşi cu titlul de încercare în meditațiile noastre.

Vom reflecta şi vom cumpăni în ce fel ea trebuie gândită ca posibilitate şi, apoi, cum ar putea fi realizată. Vom întîlni, desigur, şi alte amănunte neclare şi stranii pentru început; dar cum ar putea fi ele evitate oare, atât timp cât radicalismul nostru nu trebuie să rămână un simplu gest lipsit de conținut, ci trebuie să treacă la faptă? Să păşim, aşadar, cu răbdare mai departe.

---

el subliniază importanța ideii de întemeiere absolută, care lipseşte total sau parțial în cazul cunoaşterii ştiințifice „naive". Pentru detalii suplimentare, a se vedea „Kri-tische Bemerkungen von Professor Roman Ingarden, Krakau", în Husserliana I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vor-trdge, editat şi introdus de prof. Dr. S. Strasser, ed. a Ii-a, Haga, Martinus Nijhoff 1963, pp. 205-206.

## Deszvăluirea sensului final al ştiinţei prin familiarizarea cu ea ca fenomen noematic

Trebuie, evident, să lămurim acum în primul rând ideea directoare conturată la început doar într-o vagă generalitate. Nu este vorba, desigur, despre formarea conceptului de ştiinţă printr-o abstracţie comparativă care ar lua ca fundament ştiinţele existente în realitate. Sensul întregii noastre analize implică faptul că nu există identitate între ştiinţele ca fapte ale culturii *[ah Tatsdchlichkeit der Kultur]* şi ştiinţele în sensul adevărat şi pur al cuvântului sau faptul că primele poartă în ele însele, dincolo de existenţa lor faptică, o pretenţie care nu se dovedeşte a fi împlinită prin simpla lor stare de fapt. Ştiinţa ca idee — ca idee a unei ştiinţe veritabile — este implicată tocmai în această pretenţie.[38]

Cum poate fi dezvăluit şi sesizat acest lucru? E posibil să ne fie interzisă orice luare de poziţie în privinţa valabilităţii ştiinţelor existente (pe care ele o pretind), aşadar în privinţa autenticităţii teoriilor lor şi, în mod corelativ, în privinţa soliditătii metodelor lor teoretizante; nimic nu ne împiedică totuşi să ne „familiarizam" cu demersul şi activitatea lor ştiinţifică şi să ne facem astfel, de asemenea, o idee clară şi distinctă despre scopul urmărit propriu-zis. Dacă procedăm în acest mod, printr-o pătrundere progresivă în intenţia demersului ştiinţific, ni se dezvăluie elementele constitutive ale ideii-scop generale a ştiinţei veritabile, pentru început, într-o primă diferenţiere.

Este necesară aici, înainte de toate, o clarificare a actului de a judeca şi a judecăţii însăşi, prin diferenţierea între judecăţi nemediate şi mediate. Sensul judecăţilor mediate implică o astfel de relaţie cu sensul celorlalte judecăţi, încât credinţa judecătoare inerentă primelor „presupune" credinţa inerentă celorlalte judecăţi — în modul unei credinţe pentru ceva deja crezut. Este necesară, apoi, clarificarea tendinţei către judecăţi întemeiate, respectiv elucidarea actelor întemeietoare, în cadrul cărora trebuie să fie dovedite exactitatea, adevărul unei judecăţi — sau, în cazul unei greşeli, inexactitatea, falsitatea ei. Încazul judecăţilor mediate această demonstraţie este ea însăşi una mediată, întemeindu-se pe justificarea judecăţilor nemediate incluse în sensul judecăţii şi cuprinzând în mod concret şi

[38]O versiune diferită a acestui pasaj se poate găsi în aparatul de note critice care însoţeşte textul Meditaţiilor din Husserliana I, p. 238 (50, 8-15).

întemeierea lor. Asupra unei întemeieri odată realizate, respectiv asupra adevărului demonstrat în ea, se poate „reveni" apoi în deplină libertate. Învirtutea acestei libertăți de a realiza din nou în conştiința noastră un adevăr ca fiind identic cu sine însuşi, acesta devine pentru noi o achiziție definitivă şi poartă denumirea de cunoştință.

Continuând în acest mod *(prezentat aici, desigur, doar prin intermediul unor simple indicații)* şi analizând mai exact sensul unei întemeieri, respectiv al unei cunoştințe, ajungem în curând la ideea de evidență. În cazul întemeierii veritabile, judecățile se dovedesc a fi „exacte", „potrivite", adică ea este acordul judecății cu „însuşi" conținutul ei *(obiect, respectiv stare de lucruri* [Sachverhalt]). Mai exact spus: actul de a judeca este o vizare *[Meinen]* şi, în general, o simplă prezumare *[Vermeinen]* că un lucru este într-un fel sau altul.[39] Judecata (ceea ce este judecat) este atunci lucrul prezumat, respectiv starea de lucruri prezumată sau o vizare a obiectului, o vizare a stării de lucruri. Acestora li se opune însă, eventual, o vizare judecătoare *[ein urteilendes Meinen]* cu totul particulară (un alt mod prin care judecind, suntem conştienți de lucruri). Aceasta este evidența. Înlocul unei simple vizări de la distanță, în cazul evidenței obiectul şi starea de lucruri sunt prezente „ele însele în persoană" conştiinței noastre, prin urmare ele sunt „imanente" subiectului judecător.[40] O simplă judecată prezumtivă se conformează lucrurilor şi faptelor însele prin

---

[39]În mod obişnuit, verbul meinen înseamnă: a socoti, a crede, a se referi la, a intenționa, a spune, a exprima, iar ver-meinen înseamnă: a crede sau a gîndi eronat. Husserl foloseşte însă aceşti doi termeni într-un sens cu totul particular, specific de altfel limbajului fenomenologic. în concepția sa, meinen înseamnă actul de intenționare, de vizare a unui lucru sau a unei stări de lucruri, iar vermeinen desemnează o prezumare, o prezumție. Levinas şi Peiffer traduc meinen prin intendon, iar vermeinen prin presomption. în mod corelativ, participiile sub¬stantivate ale acestor verbe pot fi traduse după cum urmează: Gemeinte prin obiect vizat (sau intenționat) şi Vermeinte prin obiect prezumat (intenționat). în ceea ce-1 priveşte pe Ricoeur, el traduce meinen, vermeinen, das Vermeinte, die Meinung prin viser, le vise, la visee. La rândul său, Lee Hardy echivalează meinen şi vermeinen prin to refer to şi to think about it. Referitor la termenul Sachverhalt care apare în acelaşi context şi pe care l-am tradus prin stare de lucruri, Ricoeur afirmă: „Verhalt, en composition Sachverhalt, designe le juge comme correlat de l'acte de juger. Sachverhalt est le correlat du jugement theorique; le meme jugement portant sur une situation s'appelle eidetischer Sachverhalt, ou plus brievement Wesensverhalt" (Edmund Husserl, Ide'es directricespour unephenomenologie, tr. Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p.26).
Tot prin „stare de lucruri" traduce acest termen şi Camil Petrescu în studiul său dedicat lui Husserl, „Husserl — O introducere în filozofia fenomenologică" publicat pentru prima dată în Istoria filozofiei modeme, vol. 3 şi republicat în Doctrina substanței, Bucureşti, Editura ştiințifică şi enciclopedică, vol. 2, pp. 216-319. Starea de lucruri desemnează prin urmare corelativul unei judecăți, obiectul judecății.

[40]Modul în care un obiect este dat conştiinței este o temă fundamentală fenomenologiei husserliene. Descoperirea acestor moduri diferite este un pas important în constituirea demersului fenomenologic, care pune accentul pe studierea corelației dintre acestea şi modurile conştiinței. Cazul-limită îl reprezintă obiectul dat „el însuşi în persoană", când acesta este prezent conştiinței cu o evidență apodictică. A fi dat în general nu înseamnă însă cu nece-sitate a fi dat în persoană; dimpotrivă, evidența reclamă acest lucru, ceea ce desemnează un important principiu metodologic în fenomenologia lui Husserl. Evidența este prin urmare o experimentare a unui mod particular de a fi dat al obiectului, şi anume acela de a fi dat el însuşi în persoană (Es selbst), în mod nemijlocit. Nu putem cunoaşte cu adevărat decât un obiect care se prezintă conştiinței noastre cu o evidență apodictică (ce nu mai poate fi pusă sub semnul îndoielii). In plus, evidența însăşi are mai multe grade (evidență apodictică, evidență adecvată — pentru alte detalii, a se vedea Elisabeth Stroker, op. cit., p.33 şi p.82).

trecerea ei la evidența corespunzătoare. Această trecere are caracterul unei împliniri *[Erfullung]*[41] a simplei vizări, caracterul unei sinteze a identificării[42]; ea este o certitudine interioară evidentă a exactității acelei intenții care fusese anterior„depărtată" de obiect.[43]

Procedând astfel, apar curând anumite elemente fundamentale ale ideii-scop care generează întregul demers ştiințific. Omul de ştiință, spre exemplu, nu vrea pur şi simplu să judece, ci să-şi întemeieze judecățile. Mai exact spus, el refuză să admită — pentru sine şi pentru alții — calitatea de cunoştință ştiințifică oricărei judecăți pe care el nu a întemeiat-o anterior în mod absolut şi pe care nu o poate justifica mai apoi oricând şi în cele mai mici amănunte printr-o liberă revenire la întemeierea ei ce poate fi repetată. Aceasta poate rămâne, *de facto,* o simplă pretenție; însă în orice caz, ea implică un scop ideal.[44]

Pentru completare, mai trebuie subliniat încă un lucru: este necesar să deosebim între judecată (în sensul cel mai larg de vizare) şi evidență pe de-o parte, şi judecată şi evidență antepredicative pe de altă parte. Evidența predicativă o include pe cea antepredicativă. Ceea ce este vizat, respectiv văzut şi intuit în mod evident, este mai apoi exprimat, iar ştiința vrea în general să emită judecăți exprimate şi să fixeze şi să păstreze judecata, adevărul în forma exprimată. Dar

---

[41]Husserl acordă şi acestui termen un sens particular. În limbajul obişnuit, Erfullung înseamnă împlinire, îndeplinire, satisfacere, realizare, împlinire. Husserl ține ca acest sens literal să nu se piardă în întregime, mai ales datorită plasticității sale deosebite. Astfel, se poate spune că o intenție (Meinung), un act de vizare se „umple" atunci când obiectul vizat este dat el însuşi în persoană, cu o evidență apodictică a existenței sale. Prin modul în care este dat conştiinței, obiectul poate „umple" (realiza) intenția, care era anterior doar o simplă prezumare.
Traducătorii francezi ai Meditațiilor carteziene, Levinas şi Peiffer, traduc acest pasaj prin: „par lui, la simple intention vide se remplit et se parfait" (Meditations cartesiennes, Paris, Vrin, 1969, p. 9).
Paul Ricoeur traduce Erfullung prin remplissement d'une intention, iar Lee Hardy prin fulfillment.
Intenția (inițial vidă) şi actul de „umplere" a ei formează astfel o unitate dinamică. La rândul ei, aceasta trimite la un proces prin care se realizează adecvarea în diferite etape. Pentru alte detalii, a se vedea Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 31-32.
[42]În textul original: Synthese der stimmenden Deckung. Este vorba despre o identificare dintre actul vizării şi evidența corespunzătoare.
[43]În textul german: sachferne Meinung. Levinas şi Peiffer traduc prin intention eloignee de la chose. Este vorba în realitate despre o vizare, despre o intenționare vagă a unui obiect, care nu se prezintă el însuşi în persoană. Evidența lui este în acest caz inadecvată, „imperfectă", fiind susceptibilă de a deveni ulterior apodictică.
[44]Acesta este scopul însuşi al fenomenologiei transcendentale, animate de radicalismul întemeierii absolute care 1-a caracterizat întotdeauna pe Husserl. „Wissenschaft aus letzter Begrundung* a fost idealul său de o viață, care descrie totodată şi menirea fenomenologiei în particular şi a filozofiei în general de a oferi această întemeiere absolută. „Rechenschaft abzulegen iiber die Griinde aller Behauptungen und fur ihre Wahrheit ein-zustehen", acest vis al tuturor marilor filozofi (începând cu Platon) 1-a urmărit şi pe Husserl, devenind într-un fel una dintre devizele sale fundamentale. Filozofia trebuie să fie de aceea o ştiință riguroasă şi universală, cu o întemeiere absolută, o ştiință în care nu mai este admisă ca valabilă în mod natural (fără un examen critic amănunțit al valabilității sale) nici o „evidență" care era considerată în atitudinea naturală ca un lucru de la sine înțeles. Prin aceasta, Husserl desemnează o idee-limită, de care te poți apropia doar, dar pe care nu poți s-o atingi, probabil, niciodată. Conştiința acestei dificultăți nu 1-a împiedicat însă pe Husserl să afirme că aici este vorba despre o idee care nu poate fi realizată decât cu o valabilitate relativă şi provizorie şi numai în decursul unui proces istoric, dar care poate fi realizată totuşi în realitate. Pentru detalii suplimentare a se vedea în continuare capitolul 5 al Meditațiilor carteziene, intitulat „Evidența şi ideea de ştiință veritabilă.

expresia ca atare se potriveşte mai mult sau mai puțin obiectului vizat şi lucrului dat el însuşi în persoană *[Selbstgegebene],* ea are, aşadar, propria sa evidență sau non-evidență inclusă în predicație. Prin această, ea determină însă simultan şi ideea unui adevăr ştiințific, conceput ca o stare de fapt predicativă întemeiată, sau susceptibilă de a fi întemeiată în mod absolut.

## Evidenţa şi ideea de ştiinţa veritabilă

Continuând să medităm în acest mod şi în această direcție, recunoaştem, în calitate de filozofi debutanți, faptul că ideea cartezianã a unei ştiințe şi — în cele din urmă — a unei ştiințe universale cu o întemeiere şi o justificare absolută nu este nimic altceva decât ideea care guvernează neîncetat toate ştiințele şi tendința lor către universalitate — indiferent de gradul realizării sale practice.

În sensul cel mai larg al cuvântului, evidența este o experiență a unui obiect existent *[Seiend]* şi a modului de a exista *[So-Seiend]*[45]*;* în ea obiectul ni se înfățişează el însuşi în persoană. Contradicția cu ceea ce prezintă evidența şi experiența produce negativul evidenței (sau evidența negativă)[46] şi falsitatea evidentă drept conținutul ei. Evidența care cuprinde în realitate întreaga experiență în sensul restrâns şi comun al termenului poate fi mai mult sau mai puțin perfectă. Evidența desăvârşită şi corelativul său — adevărul pur şi veritabil — se prezintă ca o idee inerentă tendinței către cunoaştere, către „umplerea" intenției[47], respectiv ca o idee posibil de obținut printr-o familiarizare cu o astfel de tendință. Adevărul şi falsitatea, critica şi adecvarea critică la datele evidente sunt teme obişnuite ce joacă un rol constant încă în viața preştiințifică. Pentru această viață cotidiană, cu scopurile ei schimbătoare şi relative, sunt suficiente evidențe şi adevăruri relative[48]. Ştiința caută însă adevăruri care să fie şi să rămână valabile o dată pentru totdeauna şi pentru oricine; prin urmare, ea caută confirmări noi şi până în cele mai mici amănunte. Chiar dacă ştiința nu reuşeşte *de facto* — aşa cum ea însăşi trebuie să-şi dea seama în cele din urmă — să edifice un sistem de adevăruri „absolute" şi chiar dacă ea se vede obligată să-şi modifice mereu adevărurile, ea urmează totuşi ideea unui adevăr absolut sau a unui adevăr ştiințific veritabil şi trăieşte, prin urmare, într-un orizont infinit de aproximări care tind către această idee. Prin intermediul acestora,

---

[45]Spre deosebire de Heidegger, în cazul lui Husserl, das Seiende nu are o semnificație specială, desemnând un simplu obiect existent. în consecință, So-Seiend indică felul de a fi, modul de a exista al acestui obiect, care are anumite determinații particulare. Lee Hardy traduce Seiende prin being-something. Levinas şi Peiffer optează pentru etre şi maniere d'etre.

[46]Cu alte cuvinte, evidența „pozitivă" a nonexistenței obiectului respectiv.

[47]În textul german: meinende Intention. Ambii termeni indică aproape acelaşi lucru, şi anume actul conştiinței de a viza un obiect, care este într-o primă fază imprecis şi vag, dar care e susceptibil de a fi împlinit, de a fi „umplut" ulterior, prin intermediul unei sinteze de acoperire (de identificare).

[48]Ele sunt relative, întrucât judecățile pe care le facem în viața cotidiană se raportează funciarmente la circumstanțele respective, care sunt prin natura lor trecătoare.

ea crede că poate depăşi cunoaşterea obişnuită şi se poate depăşi pe sine însăşi *in infinitum;* aceasta însă şi graţie tendinţei sale către o universalitate sistematică a cunoaşterii, raportate fie la un domeniu ştiinţific închis, fie în general la o presupusă unitate universală a tot ceea ce există în general, în cazul în care o filozofie e posibilă şi se pune problema ei. Aşadar, din punct de vedere al intenţiei, ideii de ştiinţă şi de filozofie îi aparţine o ordine de cunoaştere, de la cunoştinţele anterioare în sine la cele posterioare în sine; în sfârşit, un început şi o desfăşurare care nu pot fi alese la întîmplare, ci sunt întemeiate în natura lucrurilor însele.

Aşadar, printr-o familiarizare cu universalitatea demersului ştiinţific ni se dezvăluie anumite elemente fundamentale ale ideii-scop a ştiinţei veritabile (care era la început neclară), fără a fi judecat în prealabil asupra posibilităţii ei sau asupra unui ideal de ştiinţă pretins a fi evident. Nu avem voie să ne întrebăm aici: la ce bun să ne obosim cu astfel de cercetări şi constatări? Ele aparţin, evident, epistemologiei generale sau logicii, care pot fi, desigur, folosite, atât aici cât şi în continuare. Trebuie să ne ferim însă tocmai de acest lucru de la sine înţeles. Accentuăm aici ceea ce am spus deja în legătură cu Descartes: la fel precum toate ştiinţele existente, nici logica nu este admisă ca valabilă în urma răsturnării generale. Tot ceea ce ne-ar putea face posibil un început filozofic trebuie să fie cucerit mai întâi de noi înşine. Nu putem şti acum dacă mai târziu ne va fi dată o ştiinţă veritabilă de tipul logicii tradiţionale. Graţie travaliului preliminar de până acum — mai mult schiţat aproximativ decât explicitat în mod amănunţit — ne-am clarificat asupra faptului că putem fixa un prim principiu metodic pentru întreaga noastră înaintare ulterioară. Este evident că eu, în calitate de filozof debutant, ca o consecinţă a faptului că tind către scopul prezumtiv al ştiinţei veritabile, nu pot emite şi nici nu pot concepe ca fiind valabilă nici o judecată pe care să nu o fi creat anterior eu însumi dintr-o evidenţă, din „experienţe" în care lucrurile şi stările de lucruri respective să-mi fie prezente „ele însele" în persoană. Trebuie, desigur, să reflectez şi atunci în fiecare moment la evidenţa din fiecare caz, trebuie să-i evaluez importanţa şi să mă clarific asupra limitelor şi perfecţiunii sale, asupra modului în care lucrurile însele îmi sunt date în realitate. Acolo unde evidenţa lipseşte încă, nu pot pretinde că un obiect are o existenţă definitivă şi pot considera judecata în cel mai bun caz ca o posibilă etapă intermediară pe drumul către evidenţă. întrucât ştiinţele urmăresc să facă predicaţii care să exprime complet şi evident adecvat ceea ce este intuit în mod antepredicativ, este de la sine înţeles faptul că trebuie să ne îngrijim, de asemenea, de această latură a evidenţei ştiinţifice. Dat fiind

caracterul fluid, echivoc şi mult prea puțin exigent al limbajului comun în ceea ce priveşte perfecțiunea expresiei, chiar şi acolo unde sunt folosite mijloacele sale de expresie va fi necesară o nouă întemeiere a semnificațiilor printr-o orientare originară către evidențele obținute în travaliul ştiințific şi către fixarea lor în aceste semnificații. Considerăm că şi aceasta face parte din principiul nostru metodic — şi, de acum înainte, în mod consecvent normativ — al evidenței.

La ce ne-ar servi însă acest principiu şi întreaga meditație de până acum, dacă ele nu ar oferi nici un mijloc pentru un adevărat punct de plecare şi anume pentru a transpune în realitate ideea ştiinței veritabile ? Deoarece acestei idei îi corespunde forma unei ordini sistematice a cunoştințelor — cunoştințe veritabile —, apare ca o întrebare de început cea referitoare la primele cunoştințe în sine, care trebuie şi pot să susțină întregul edificiu al cunoaşterii universale. Dacă scopul nostru prezumtiv trebuie să poată fi realizabil în practică, este necesar ca nouă, celor care medităm într-o sărăcie absolută, în materie de cunoaştere ştiințifică, să ne poată fi accesibile evidențele care poană în sine deja pecetea unei astfel de priorități, în măsura în care ele pot fi recunoscute ca anterioare tuturor celorlalte evidențe imaginabile. Înceea ce priveşte această evidență a priorității, ele trebuie să aibă, de asemenea, o anume perfecțiune, o certitudine absolută, dacă, pornind de la aceste evidențe, progresul şi edificarea unei ştiințe conforme ideii unui sistem definitiv de cunoştințe — cu toată infinitatea prezumtivă pe care o implică această idee — trebuie să poată avea un sens.[49]

[49]Pentru detalii suplimentare despre conceptul de evidență la Husserl, a se vedea Elisabeth Stroker, op. cit., pp.29-38. De asemenea, poate fi consultat capitolul 2, „Fenomenologia rațiunii", din secțiunea a patra a Ideilor directoare pentru o fenomenologie, I, cu deosebire subcapitolul 145, „Considerații critice asupra fenomenologiei evidenței".

## Diferenţierile evidenţei. Cerinţa filozofică a unei evidenţe apodictice şi originare

Aici, în acest punct decisiv, de început, trebuie să pătrundem mai adânc în meditațiile noastre. Remarcile referitoare la certitudinea absolută sau — ceea ce este acelaşi lucru — la indubitabilitatea absolută au nevoie acum de o clarificare. Aceasta ne atrage atenția asupra faptului că pretinsa perfecțiune ideală a evidenței se diferențiază la o analiză mai exactă. Înstadiul actual de început al meditației filozofice, avem în fața noastră infinitatea nelimitală a experiențelor sau evidențelor preştiințifice: ele sunt mai mult sau mai puțin perfecte, în acest caz, imperfecțiunea înseamnă, ca regulă generală, caracter incomplet, unilateralitate, neclaritate relativă, confuzie în ceea ce priveşte modul în care lucrurile sau stările de lucruri sunt date de ele însele; prin urmare, ea înseamnă încărcare a experienței cu elemente ale unor intenții anticipative *[Vormeinungen]* şi ale unor cointenții *[Mitmeinungen]* neâmplinite. Perfecționarea ei se realizează atunci printr-o desfăşurare sintetică a experiențelor concordante *[einstimmige Erfahrungen],* în care aceste cointenții ajung în stadiul experienței reale care le „umple". Ideea corespunzătoare perfecțiunii ar fi aceea a „evidenței adecvate", în legătură cu care poate rămâne deschisă problema dacă ideea nu este situată, din principiu, la infinit.

Deşi ea ghidează permanent orientarea omului de ştiință, un alt tip de perfecțiune a evidenței are totuşi în ochii lui (aşa cum am observat deja, grație acelei „familiarizări" cu preocupările sale ştiințifice) o dignitate superioară: apodicticitatea. Ea poate apărea, eventual, şi în cazul evidențelor inadecvate. Apodicticitatea este o indubitabilitate absolută într-un sens special şi precis determinat, acea indubitabilitate pe care omul de ştiință o pretinde tuturor principiilor şi a cărei valoare superioară se manifestă în preocuparea lui de a întemeia din nou şi la un nivel mai înalt judecăți deja evidente în sine şi pentru sine, prin revenirea la principii, procurându-le astfel cea mai înaltă dignitate a apodicticității. Caracterul fundamental al acesteia trebuie descris astfel:

Orice evidență este o sesizare proprie *[Selbsterfassung]*[50] a obiectului existent şi a felului său de a exista în modul „el însuşi" în

[50] A sesiza în acest caz implică necesarmente o percepție a obiectului sesizat, o „cuprindere", o aprehendare a lui.

persoană, cu o certitudine absolută a existenței sale *[in volliger Gewifiheit dieses Seins],* certitudine care exclude,aşadar, orice îndoială. Prin aceasta, nu e exclusă însă posibilitatea ca ceea ce este evident să devină mai apoi dubitabil, ca existența obiectului să se reveleze a fi o simplă aparență, caz pentru care experiența senzorială ne oferă exemple.[51] Această posibilitate mereu deschisă ca, în pofida evidenței, obiectul să devină mai apoi dubitabil, respectiv ca el să nu existe cu adevărat, poate fi prevăzută în orice moment prin intermediul unei reflecții critice. O evidență apodictică are însă particularitatea cu totul deosebită de a nu fi în general doar o simplă certitudine *[Seinsgewifheit]* a existenței lucrurilor sau a stărilor de lucruri evidente din ea, ci de a se dezvălui în acelaşi timp printr-o reflecție critică drept imposibilitate absolută de a concepe nonexistența acestora; prin urmare, de a exclude cu anticipație orice îndoială imaginabilă[52] ca fiind lipsită de sens. Înacest caz, evidența acelei reflecții critice, aşadar şi evidența existenței acestei imposibilități de a concepe nonexistența unui lucru dat cu o certitudine absolută, are la rândul ei această dignitate apodictică, iar la fel e în cazul oricărei reflecții critice superioare.[53]Ne amintim acum de principiul cartezian al indubitabilității absolute, prin care trebuie exclusă orice îndoială imaginabilă şi chiar orice îndoială *de facto* neîntemeiată; ne amintim de el în calitate de principiu care serveşte la constituirea ştiinței veritabile. întrucât prin meditațiile noastre el a apărut într-o formă mai clară, ne întrebăm dacă şi cum ne-ar putea ajuta el pentru a realiza un început autentic. Conform celor spuse anterior, prima întrebare precisă pe care o formulează o filozofie la începutul ei este dacă putem scoate la iveală evidențe care — aşa cum trebuie să o spunem — poartă în sine certitudinea apodictică de a premerge, în calitate de evidențe prime în sine, tuturor celorlalte evidențe imaginabile şi în legătură cu care se poate observa în acelaşi timp că sunt, ele însele, apodictice. Dacă ar fi inadecvate, ele ar trebui să aibă, cel puțin, un conținut apodictic susceptibil de a fi cunoscut, un conținut *[Seinsgehalt]* absolut cert sau cert o dată pentru totdeauna

---

[51]Husserl vorbeşte aproape fără excepție despre Sein, termen pe care l-am tradus (a se vedea nota 9) prin existență, cu toate că în limba germană există şi cuvântul Existenz (utilizat foarte mult de Heidegger, spre exemplu, la care el devine un concept-cheie). Comentând un pasaj al Meditațiilor carteziene, Roman Ingarden propune reformularea lui astfel: „Infolgedessen setzt tatsachlich die von mir erfaβe naturliche Existenz der Welt die Existenz des reinen ego und seiner cogitationes als eine an sich fruhere Existenz voraus" (în Husserliana I, p.209). Prin urmare, Ingarden foloseşte Existenz în loc de Sein, depărtându-se parțial în această privință de Husserl. în glosarul de termeni fenomenologici pe care 1-a alcătuit Paul Ricoueur la sfîrşitul traducerii sale apare atât Sein (tradus prin invariabilul şi echivocul etre), cât şi Existenz. A se vedea şi indicele analitic alcătuit de Ricoeur (op. cit., pp. 540-541).

[52]Este vorba despre orice îndoială imaginabilă referitoare la valabilitatea existenței lor.

[53]Pentru o versiune uşor diferită a acestui pasaj a se vedea Husserliana I, p.239 (56, 14-24).

datorită apodicticității. Cum e posibil şi dacă e posibil să avansăm către constituirea în continuare a unei filozofii pe baze apodictic certe trebuie să rămână însă o *cura posterior*[54].

[54]O preocupare ulterioară.

## Evidenţa existenţei lumii nu este apodictică; includerea ei în cadrul răsturnării carteziene

Problema referitoare la primele evidenţe în sine pare a se rezolva fără prea mult efort. Nu se prezintă oare existenţa lumii de-a dreptul ca o astfel de evidenţă? Viaţa, cu activitatea ei cotidiană, se raportează la lume; la ea se raportează, de asemenea, toate ştiinţele: ştiinţele de fapte *[Tatsachenwissenschaften]*[55] în mod direct, ştiinţele apriorice în mod indirect, ca instrumente ale metodei. înainte de toate acestea, existenţa lumii este un lucru de la sine înţeles — într-o asemenea măsură, încât nimeni nu se va gândi s-o enunţe explicit într-o propoziţie. Avem totuşi — nu-i aşa? — experienţa continuă prin care această lume există mereu în faţa ochilor noştri într-o manieră incontestabilă. Oricât de mult este însă această evidenţă în sine anterioară tuturor evidenţelor vieţii orientate către lume, precum şi evidenţelor proprii tuturor ştiinţelor care au ca obiect lumea — al căror temei permanent ea este — ajungem curând să ne întrebăm îngrijoraţi în ce măsură ea poate pretinde în această calitate un caracter apodictic. Dacă mergem mai departe pe linia acestei obiecţii, ni se dezvăluie atunci faptul că nici această evidenţă nu poate pretinde privilegiul de a fi prima evidenţă absolută. Înceea ce priveşte prima întrebare, fireşte că experienţa senzorială universală în a cărei evidenţă lumea ne este dată permanent nu poate fi considerată o evidenţă apodictică, care ar exclude prin urmare posibilitatea ca existenţa reală a lumii să devină îndoielnică, respectiv care ar exclude în mod absolut posibilitatea nonexistenţei sale. Nu numai ceea ce este obţinut printr-o experienţă particulară poate să-şi piardă valoarea şi să devină astfel o simplă aparenţă sensibilă, ci şi întreg ansamblul experienţelor a cărui unitate o putem cuprinde cu privirea poate să se reveleze a fi o aparenţă cu titlul de vis coerent. Trimiterea la astfel de

[55]Husserl deosebeşte între ştiinţele de fapte şi cele de esenţe, pornind de la ideea că orice fapt are o esenţă care poate fi sesizată (prin intuiţie, reducţie etc). Tema intuiţiei eidetice este astfel o constantă a demersului fenomenologic husserlian, animat de idealul unei ştiinţe eidetice pure şi exacte. O regăsim încă în Idei directoare pentru o fenomenologie, I, capitolul 1, subcapitolul 8, intitulat în mod sugestiv „Relaţiile de dependenţă dintre ştiinţele de fapte şi ştiinţele eidetice". Aici Husserl afirmă tranşant că o ştiinţă eidetică refuză din principiu să accepte rezultatele teoretice ale ştiinţelor empirice, care nu pot oferi un fundament apodictic cunoaşterii universale, rămânând doar la suprafaţa realităţii, în domeniul contingent al faptelor. Ştiinţele eidetice sunt de aceea independente de ştiinţele de fapte, în timp ce acestea din urmă se află într-o funciară relaţie de dependenţă faţă de primele. Experienţa este prin urmare dependentă de esenţă, de eidetic. A se vedea în acest sens şi subcapitolul 9 intitulat „Regiunea şi eideticul regional".

modificări posibile şi reale ale evidenței nu trebuie să o considerăm deja ca o critică suficientă a evidenței şi nu trebuie să vedem în ea o probă perfectă a posibilității de a concepe non-existența lumii, în pofida experienței pe care o avem continuu în raport cu ea. Reținem doar faptul că, în scopul întemeierii radicale a unei ştiințe, evidența provenită din experiența obişnuită a lumii necesită în orice caz, în prealabil, o critică a valabilității *[Gultigkeit]* şi importanței sale; prin urmare, nu putem considera această evidență a fi în mod incontestabil nemijlocit apodictică. În consecință, nu este suficient a nu acorda nici o valabilitate[56] ştiințelor ce ne sunt date în realitate şi a le considera simple prejudecăți *[Vor-Urteile]* inacceptabile pentru noi. De asemenea, trebuie să privăm domeniul lor universal, cel al experienței, de valabilitatea pe care i-o acordă oamenii în mod naiv. Existența lumii bazată pe evidența experienței naturale nu mai poate fi pentru noi un fapt evident, ci doar un fenomen de valabilitate *[Geltungsphanomen].*[57]

---

[56]Expresia folosită de Husserl este: auβer Geltung setzen, ceea ce înseamnă că noi renunțăm pur şi simplu să admitem valabilitatea pe care, în atitudinea naturală „naivă" (necritică), oamenii le-o acordă în general. Radicalismul demersului fenomenologic reclamă aceasta ca o primă etapă indispensabilă în realizarea celebrei „puneri între paranteze" a întregii lumi obiective (epoche). În sfîrşit, „pre-judecățile" de care vorbeşte Husserl în acest context trebuie înțelese ca presupoziții, ca ipoteze acceptate fără un examen critic al valabilității lor.

[57]23. Această convenție marchează trecerea de la atitudinea naturală (proprie vieții curente, naive) la atitudinea transcendentală, aflată în căutarea unui fundament absolut (apodictic) de judecată. în cadrul atitudinii naturale, existența lumii nu este aproape niciodată exprimată în mod explicit, ci este înțeleasă de la sine, fiind presupusă implicit (în mod antepredicativ). Prin urmare, în toate judecățile asupra (valabilității) existențelor particulare, existența lumii este, în general, presupusă de la sine, i. e. ea este acceptată fără un examen critic al valabilității ei. Pentru o clarificare a acestei fundamentale schimbări de atitudine, a se vedea Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 61-62, 88. De asemenea, a se consulta întreg capitolul I al celei de-a doua secțiuni a Ideilor directoare pentru o fenomenologie, I, dedicat discutării tezei (atitudinii) naturale, în opoziție cu reducția transcendentală. Pe scurt, atitudinea naturală „naivă" constă în a găsi deja prezentă în fața ochilor noştri o lume obiectivă şi a accepta fără nici o obiecție sau îndoială valabilitatea existenței sale (inclusiv a obiectelor ce o constituie). Dar numai reducția transcendentală este aceea care permite conştientizarea acestei atitudini naturale, împreună cu toate limitările ei inerente. Prin urmare, „progresul" cunoaşterii implică necesarmente renunțarea la atitudinea naturală „naivă" şi trecerea la atitudinea transcendentală, care reprezintă o etapă superioară (pentru alte detalii, a se vedea şi Maurice Merleau-Ponty, tloge de la philosophie, Paris, Gallimard, 1953, pp. 245-255).

În ceea ce priveşte conceptul de fenomen, trebuie să menționăm că una dintre devizele fundamentale ale fenomenologiei lui Husserl, încă din etapa în care a redactat Filozofia ca ştiință riguroasă (1911), a fost „in die Phaenomene sich vertiefen" (alături de nu mai puțin celebra „Zu den Sachen selbst!"). Este esențial de precizat însă că noțiunea de fenomen este indisolubil legată de contextul reducției transcendentale (pentru aceasta, a se vedea Elisabeth Stroker, op. cit., p. 24). Fenomenul reprezintă apoi obiectul prin excelență al investigației fenomenologice. Atât intuiția cât şi explicitarea fenomenologică au ca obiect fenomenele. De aceea, trebuie risipite orice posibile confuzii referitoare la adevărata semnificație a conceptului de fenomen, luat în sens fenomenologic. Acesta din urmă exclude, de exemplu, echivalarea fenomenului cu o simplă aparență (Schein). în ce măsură ceea ce ne este dat (ceea ce este dat conştiinței noastre) este „adevărat" sau o pură „aparență" nu constituie o preocupare pentru adevăratul fenomenolog. Ceea ce contează pentru el e doar faptul că ceva este dat conştiinței care percepe într-un flux neâncetat de acte (trăiri).

Mai apoi, se obişnuieşte ca fenomenul, în calitate de apariție (Erscheinung), să fie opus „lucrului în sine" de sorginte kantiană, ceea ce revine la a afirma că obiectul se manifestă „prin" intermediul fenomenului, care nu-1 epuizează însă (obiectul rămâne „transcendent" şi incognoscibil). Fenomenologia nu are de-a face cu fenomenul luat în acest sens restrictiv. Obiectele în sine, respectiv existența lor şi posibilitatea cunoaşterii lor, nu constituie obiectul de cercetare al fenomenologiei. Ceea ce contează pentru ea — încă o dată — este doar faptul că ceva ne este dat, că ceva este prezent aici „în mod real", că avem posibilitatea de a cerceta „datul" obiectiv (das Gegebene) şi îi putem descrie articulațiile, cu deosebire în raport cu

Procedând astfel, ne mai rămâne oare vreun fundament existențial *[Seinsboden]* pentru judecăți în general (ca să nu mai vorbim pentru evidențe), pentru ca, pe baza lui, să putem întemeia apoi în mod apodictic o filozofie universală? Nu desemnează oare lumea universul tuturor obiectelor existente în general? Putem evita, aşadar, să începem totuşi, *in extenso* şi cu titlul de primă misiune, critica experienței empirice pe care doar am schițat-o anterior? Ar eşua atunci întregul nostru demers filozofic, dacă presupusul rezultat anticipat al acestei critici s-ar confirma? Cum altfel, dacă lumea s-ar dovedi în cele din urmă a nu fi deloc primul fundament de judecată, ci s-ar presupune, o dată cu existența ei, un fundament existențial anterior?

---

conştiința, a cărei principală caracteristică este intenționalitatea (faptul de a viza un obiect). Comen-tând semnificația conceptului de fenomen fenomenologic, I. M. Bocherîski afirmă: „Der Sinn des Wortes Phănomen ist also hier, um mit Heidegger zu sprechen: das Sich-an-sich-selbst-Zei- gende, das, was sich selbst, und zwar so wie es ist, zeigt, was klar vor uns liegt" (I. M. Bocherîski, Die zeitgenossischen Denkme-tboden, Munchen, Francke Verlag, ed. a VUI-a, 1980, p. 31). Husserl însuşi revine în mai multe rânduri asupra acestei fundamentale diferențe dintre obiectul în sine kantian şi fenomenul luat în sens fenomenologic. Cu toate acestea, unii comentatori ai filozofului german (între care şi Jacques Maritain) au lansat ideea că, în cele din urmă, diferențele sunt mai puțin nete şi că Husserl revine totuşi la Kant, înscriindu-se în aceeaşi tradiție critică de gîndire. Maritain afirmă textual: „La phenomenologie risquait des Ies premiers pas l'equivoque. Rien n'est plus instructif que la facon dont, vaincue a la fin par le faux radicalisme des principes cartesiens, elle finit aujourd'hui, fiere de ses chaînes retrouvees, par revenir decidement a la tradition kantienne et par s'affirmer comme un nouvel idealisme transcendental, qui differe de l'idea-lisme kantien, mais en ceci qu'il refuse de «laisser ouverte la possibilite d'un monde de choses en soi, ne fut-ce qu'â titre de concept-limite»" (Jacques Maritain, Distinguer pour unir ou Les degres du savoir, Paris, Desclee de Brouwer, 1982, ed.a VIII-a, pp. 202-203).

## Ego cogito ca subiectivitate transcendentală

Aici efectuăm, urmându-1 pe Descartes, marea întoarcere care, realizată corect, conduce la subiectivitatea transcendentală: întoarcerea către *ego cogito,* ca ultim fundament apodictic cert de judecată pe care trebuie întemeiată orice filozofie radicală.[58]

Să reflectăm. Ca filozofi care meditează în mod radical, nu avem în acest moment nici o ştiinţă valabilă pentru noi şi nici o lume care să existe pentru noi.[59] În loc de a exista pur şi simplu, adică în loc de a fi valabilă într-un mod natural în credința proprie experienței *[Seinsglaube der Erfahrung][60],* această lume nu este pentru noi decât o simplă pretenție de existență *[Seinsanspruch].* Acest lucru e valabil, de asemenea, şi pentru existența tuturor celorlalte euri din jurul meu, astfel încât nu mai avem de fapt dreptul de a vorbi la pluralul comunicativ. Ceilalți oameni şi celelalte ființe nu sunt pentru mine date empirice decât în virtutea experienței sensibile a corpurilor lor[61], experiență de a cărei valabilitate nu am voie să mă folosesc, aflîndu-se sub semnul întrebării. O dată cu ceilalți oameni pierd şi eu, desigur, toate formele sociale şi culturale. Pe scurt, nu numai natura corporală, ci întreaga lume înconjurătoare concretă este pentru mine acum, în loc de o lume existentă, un simplu fenomen de existență *[Seinsphanomen].*

Oricare ar fi însă situația în privința pretenției de existență a acestui fenomen şi oricare ar fi hotărârea mea critică în privința existenței sau aparenței sale, acest fenomen însuşi, ca fenomen al meu, nu este totuşi un nimic, ci tocmai ceea ce face pretutindeni posibilă o astfel de decizie critică din partea mea, aşadar ceea ce face, de asemenea, posibil ca ceea ce este pentru mine, eventual, o existență adevărată (asupra căreia s-a hotărît în mod definitiv sau urmează a se decide) să poată avea sens şi valabilitate [valoare]. Şi iarăşi: dacă mă abțin (aşa cum aş putea face în deplină libertate şi aşa

---

[58]Pentru detalii suplimentare, a se consulta HusserlianaI, p. 239 (58,25).

[59]Aceasta este acea „sărăcie deplină în materie de cunoaştere", despre care Husserl vorbeşte în debutul Meditațiilor sale. Ea reprezintă punctul de plecare al oricărui demers fenomeno¬logic, aflat în căutarea originilor lumii şi animat de pasiunea adevărurilor apodictice.

[60]*Seinsglaube der Erfahrung*, în sensul unei „credințe" în valabilitatea datelor experienței sensibile pe care o avem în atitudinea naturală. Este un fel de „credință fundamentală" (Urdoxa, Urglattbe) pe care atitudinea transcendentală o va pune între paranteze prin reducția transcendentală.

[61]Pentru detalii suplimentare, a se vedea comentariul la acest pasaj al lui Roman Ingarden în op. cit., p.207.

cum am făcut deja) de la orice credință sensibilă empirică, bazată pe datele senzoriale, astfel încât existența lumii empirice să nu mai fie valabilă pentru mine, această abținere *[dieses Mich-Enthalten]* este totuşi ceea ce este, şi aceasta împreună cu întregul flux al vieții empirice.[62]

Şi anume, ea se află pentru mine neîncetat aici, de ea sunt permanent conştient, percepând-o într-un câmp prezent[63], în originalitatea cea mai originară, ca „ea însăşi în persoană"; prin intermediul memoriei, redevin conştient când de unele, când de altele dintre formele sale trecute, iar aceasta implică faptul că redevin conştient de ele în calitatea lor de forme trecute.

Prin intermediul reflecției, pot în orice moment să-mi dirijez atenția în particular către această viață originară şi pot sesiza prezentul ca prezent, trecutul ca trecut, aşa cum sunt ele însele.

Procedez acum astfel, în calitate de eu care filozofează şi care practică acea abținere.

Lumea experimentată în această viață reflexivă rămâne într-un anumit fel prezentă pentru mine în continuare şi ea este experimentată ca înainte, exact împreună cu propriul său conținut din fiecare caz.

Ea se prezintă în continuare aşa cum apărea anterior, numai că eu, în calitate de filozof care reflectează, nu mai realizez, nu mai consider ca valabilă credința *[Seinsglaube]* proprie experienței lumii, în timp ce ea este încă aici şi poate fi sesizată de privirea atentă. La fel se întîmplă şi cu toate celelalte acte intenționale *[Meinungen]* care aparțin fluxului conştiinței mele şi care depăşesc actele empirice: cu reprezentările mele neintuitive, cu judecățile mele de existență şi de valoare, cu deciziile mele, cu stabilirea scopului şi a mijloacelor etc. şi mai ales cu luările de poziție realizate în mod necesar în atitudinea naturală, nemeditativă şi nefilozofică, a vieții curente, în măsura în care tocmai acestea presupun pretutindeni lumea şi conțin în sine, aşadar, o credință în existența lumii[64].

Şi aici, faptul că eul care reflectează filozofic se abține în luările sale de poziție să acorde vreo valabilitate lumii nu înseamnă dispariția lor din câmpul său de experiență.

---

[62]Idem, pp. 207-208.

[63]În textul original: Gegenwartsfeld. Levinas şi Peiffer traduc prin: champs deperception presente. Este vorba prin urmare, despre un câmp al prezentului în care are loc percepția propriu-zisă.

[64]În textul original: einen Seinsglauben hinsichtlich der Welt. Este vorba încă o dată despre o credință proprie atitudinii naturale („naive") în valabilitatea existenței lumii, care nu este pusă nici un moment sub semnul îndoielii (sau între paranteze, aşa cum procedează fenomenologul prin reducția transcendentală).

Trăirile *[Erlebnisse]*[65] concrete respective ale conştiinţei sunt — o

[65]Erlebnis este un concept căruia Husserl îi conferă un sens cu totul particular, ceea ce face ca el să fie aproape imposibil de redat în limba română, în toată bogăţia lui originală. Asupra acestui concept fenomenologic s-ar putea scrie un întreg eseu, din care n-ar trebui să lipsească o istorie a sa. O astfel de prezentare istorică cititorul o poate găsi în Historisches Worterbuch der Philosophie, editat de Joachim Ritter, voi. 2: D-F, Schwabe & Co, Basel 1972, pp. 702-711.
Erlebnis şi erleben au devenit cu adevărat termeni filozofici abia spre mijlocul secolului trecut, cu deosebire în ceea ce priveşte teoria cunoaşterii, dar rădăcinile lor coboară în secolul al XVIII-lea, având legături chiar cu un anumit vocabular mistic (mai exact spus, romantic- panteist). „Erleben' heiik zunăchst ,noch am Leben sein, wenn etwas geschieht'. Von daher trăgt das Wort den Ton der Unmittelbarkeit, mit der etwas Wirkliches erfafk wird, die keiner fremden Beglaubigung bedarf und aller vermittelnden Deutung vorhergeht. Das Erlebte ist stets das Selbsterlebte, dessen Gehalt sich keiner Konstruktion verdankt" (op., cit., p.703). Faptul că trimite la o trăire nemijlocită care se poate dispensa de orice analiză critică şi care este capabilă să intre în contact cu adevărata realitate explică preluarea termenului de către gînditorii romantici, aflaţi într-o ireductibilă opoziţie cu limbajul critic-raţionalist al epocii Luminilor şi, mai ales, al lui Kant. Astfel, Erlebnis este apropiat de concepte precum Ahn-dung, Gefiihl, Erregung, innere Stimmung, Innigkeit, Hinein-leben. Referinţa la experienţa trăită nemijlocit este deci evidentă. Prima definiţie a termenului o găsim în a treia ediţie a operei lui W.T. Krugs, Encyklopădisches Lexikon in bezug auf die neuste Litemtur und Geschichte der Philosophie, din 1838 (primele două ediţii nu conţineau conceptul de Erlebnis). Krugs afirmă textual: „Erlebnis heifk alles, was man selbst erlebt (emp-funden, geschaut, gedacht, gewollt, gethan oder gelassen) hat. Solche Erlebnisse sind also die Grundlage der eigenen Erfah-rung" (op. cit., p. 705). Un sens asemănător îl conferă conceptului H. Lotze în a sa Metaphysik, din 1841. Cu toate acestea, într-o operă uluitoare din 1856, Lotze aduce completări, care vizează lărgirea definiţiei iniţiale. Erlebnis nu mai desemnează acum doar fundamentul subiectiv al experienţei, ci tocmai realitatea propriu-zisă a acesteia: „Erlebnisse sind daher die Sinnesempfin-dungen, räumlichen Anschauungen, Lust- und Unlustgefiihle, die Anschauung des Absoluten" (op. cit., p. 705).
Dar cel care va clasiciza termenul în spaţiul german va fi Dil-they, autorul unei adevărate teorii a trăirii. în 1905, Dilthey publică celebra sa carte, Das Erlebnis und die Dichtung, o pătrunzătoare analiză a operelor lui Lessing, Goethe, Novalis şi Holderlin, după ce cu aproape douăzeci de ani mai înainte publicase o altă carte fundamentală, Einleitung in die Geisteswissen-schaften. Erlebnis şi erleben în viziunea lui Dilthey sunt doi termeni identici, care desemnează un act în care ceea ce este „trăit" şi experimentat face corp comun cu actul însuşi: „Im Erlebnis — spune Dilthey — ist Innesein und der Inhalt, dessen ich inne bin, eins" (op. cit., p. 707). Acestea două sunt prin urmare, inseparabile.
Husserl va conferi conceptului de Erlebnis un sens cu totul nou. Nu este o pură întîmplare că el se delimitează net de Dilthey şi de viziunea acestuia asupra ştiinţelor spiritului în cartea sa din 1911, Filozofia ca ştiinţă riguroasă. La Husserl, Erlebnis este în primul rând un act al conştiinţei. întrucât aceasta din urmă este, prin definiţie, intenţională (Bewujltsein von etwas), Erlebnis va fi o trăire, o stare intenţională a conştiinţei, un act (prin care aceasta se îndreaptă către un obiect, vizându-1), o „experienţă". Erfahrung (experienţă) şi Erlebnis sunt, aşadar, legate între ele într-un anumit fel, tot aşa cum „trăirea" este un element fundamental al actului conştiinţei. Comentând asupra acestui punct, Lee Hardy afirmă în cuvântul său introductiv la traducerea în limba engleză a cărţii prof. Elisabeth Stroker: „The German words Erfahrung and Erlebnis present a special problem for translators of German philosophical texts. Both words can be translated as «experience». But they have different emphases. In Erfahrung the emphasis lies on the active conduct of one's per-ceptual experience in the interest of finding something out. In Erlebnis the emphasis falls on passivity, the experience of an event over which one has little control. Husserl uses Erlebnis to refer to a mental process that one undergoes in the course of experience. Indeed some Husserl translators have proposed translating Erlebnis as «lived mental process». I have decided to avoid the barbarism of «lived mental process» and translate both terms as «experience» (Translator's Note la Husserl's Transcendental Phenomenology, p. XI).
Levinas şi Peiffer, traducătorii francezi ai Meditaţiilor carteziene, traduc Erlebnis prin etat vecu (ceea ce în limba română ar fi stare trăită, în sensul unei pasivităţi despre care vorbea şi Hardy anterior). Paul Ricoeur a tradus Erlebnis prin vecu (în glosarul său de termeni husserlieni întîlnim: „Erlebnis, erleben, Erlebnisstrom = le vecu, vivre,flux du vecu").
Prin urmare, trăirea conştiinţei (Erlebnis) este un act al conştiinţei prin care ea intenţionează ceva (vizează un anumit obiect) cu menţiunea că accentul cade în acest caz pe pasivitatea implicată într-un asemenea act. Dificultăţile traducerii acestui termen (Erlebnis) în limba română sunt aproape insurmontabile, pentru simplul motiv că termenul „trăire" trimite aproape involuntar la trăirism şi toate conotaţiile sale spiritualiste. A elimina această confuzie este un prim pas absolut indispensabil corectei înţelegeri a conceptului de Erlebnis. Un filozof raţionalist ca Husserl nu are nimic de-a face cu un vocabular total străin de domeniul său. Cititorul este de aceea rugat să păstreze permanent vie conştiinţa imposibilităţii redării perfecte a acestui concept husserlian în limba română. În mod analog, am ales pentru Erlebnisstrom sintagma fluxul actelor conştiinţei (Lee Hardy îl traduce prin stream of experience,

repetăm — obiectul asupra căruia se îndreaptă privirea atentă, numai că eul atent *[das aufmerkende Ich],* în calitate de eu filozofic, se abține de la orice atitudine față de datul intuit *[das Angeschaute].* De asemenea, tot ceea ce era vizat prin astfel de acte în cadrul conştiinței valorizante

*[Geltungsbewußsein][66],* judecata, teoria, valorile şi scopurile respective ş.a.m.d., toate acestea se păstrează în continuare, dar ele nu mai sunt decât nişte „simple fenomene" care au suferit o modificare de valoare.

Această devalorizare *[Auflergeltungsetzen]* universală[67] („inhibare", „scoatere din joc") a tuturor atitudinilor față de lumea obiectivă dată şi, în primul rând, a afirmațiilor existenței *[Seinsstellungnahmen]* (referitoare la existența aparentă, existenta posibilă, existența ipotetică, probabilă etc.) — sau, aşa după cum se obişnuieşte de asemenea să se spună, această *„ἐποχη [epoche]* fenomenologică", aceasta „punere între paranteze" a lumii obiective[68] — nu ne plasează,

---

iar Levinas şi Peiffer au ales flux du vecu).
Rezumând cele spuse până acum, este esențial de reținut faptul că, în filozofia lui Husserl, toate actele conştiinței (Erlebnisse) se raportează în mod intențional la un obiect (noemă), făcând astfel parte dintr-un flux al conştiinței. Actele sunt, aşadar, „o conştiință despre un anumit obiect" (Bewufttsein von etwas) şi au propria lor temporalitate. Comentând sintagma intentionales Erlebnis, P. Janssen afirmă: „Jedes Erlebnis hat seine eigene Erlebniszeitlichkeit. Es ist, was es ist, in einem beständigen Flufi von Retentionen und Protentionen. In ihr ist das lebendige Jetzt des Erlebnisses gegenüber seinem Vorher und Nachher bewufit. Der Titel intentionales Erlebnis wird von Husserl im cartesi-schen Sinne so weit gefafit, dafi er jedes, Ich nehme wahr, Ich erinnere mich, Ich phantasiere, Ich urteile, fiihle, begehre, will mitumspannt" (în Historisches Worterbuch der Philosophie, p.711).

[66]23. Geltungsbewuβtsein în sens de conştiință „valorizantă", care „acordă" valabilitate (valoare) obiectelor percepute şi experimentate.

[67]„Devalorizare" în sens de refuz de a mai acorda de la sine valabilitate (sau valoare), suspendare a valabilității (valorii) acordate în mod „naiv" în atitudinea naturală.

[68]23. Ἐπόχη înseamnă literal abținerea de la formularea unei judecăți sau a unei decizii definitive. Husserl a făcut din acest termen unul dintre conceptele fundamentale ale fenomenologiei transcendentale. Exegezele pe marginea semnificației sale sunt imposibil de citat în mod exhaustiv, însuşi Husserl a avut nevoie de un anumit timp pentru a-şi preciza cu claritate descoperirea. Astfel, el consacră pagini întregi reducției transcendentale în Idei directoare pentru o fenomenologie, I; cu toate acestea, între îndoiala carteziană şi ἐποχη mai persistă încă asemănări care vor fi rediscutate ulterior în mod critic de Husserl, preocupat de a delimita metoda fenomenologică de cea a lui Descartes. Subcapitolele 31 şi 32 din Idei, I, sunt lămuritoare în această privință. Ulterior (mai ales în Meditații carteziene), filozoful german va face un pas înainte, adăugind o a doua ἐποχη, alături de cea eidetică (transcendentală): este vorba despre ἐποχη tematică (a se vedea Meditația a cincea). Ea trebuie pusă în legătură cu introducerea problemei intersubiectivității, care apare abia în acest stadiu final al meditațiilor husserliene (pentru detalii suplimentare, a se consulta Introducerea prof. Elisabeth Stroker la ediția sa din Cartesianische Meditationen, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1977, pp. XXVII).
Reducția fenomenologică suspendă prin urmare atitudinea naturală. Fără a nega sau a aneantiza complet lumea, ea o pune doar între paranteze. Orice existență „transcendentă" — lumea naturală, obiectualitățile de tot felul, ştiințele naturale şi cele ale spiritului — intră sub incidența acestei suspendări provizorii, care are doar scopul de a găsi fundamentul absolut cert pe care să se poată sprijini judecățile noastre. In urma reducției, rezultă că singurul „reziduu" neatins de această devalorizare universală este conştiința. Comentând această întoarcere fundamentală operată de filozoful german, un exaget al său afirmă: „Husserl a nomme ἐποχη cette operation qui suspend la these du monde. Ce terme signifie arret, et on le traduit le plus souvent par suspension: sus-pension de l'attitude naturelle, de la croyance aux choses, de la these du monde. Or, ii ne s'agit ni de nier, avec Ies sceptiques, l'existence ou la connaissance du monde naturel, ni de fonder, â la maniere de Descartes, sur la certitude inebranlable du cogito, l'ordre d'un edifice metaphysique; on s'efforce simplement de rendre la conscience consciente

prin urmare, în fața unui nimic. Ceea ce mai degrabă — şi exact prin aceasta — sau, mai clar spus, ceea ce prin aceasta îmi revine mie, ca subiect care meditează, este viața mea pură, cu toate trăirile ei pure ale conştiinței şi cu toate obiectele ei intenționale pure *[reine Gemeintbeiten],* universul fenomenelor în sensul special şi lărgit al fenomenologiei. Este — se poate spune şi astfel — metoda radicală şi universală prin care mă concep pe mine însumi ca eu pur, împreună cu propria mea viață pură a conştiinței, în care şi prin care întreaga lume obiectivă există pentru mine, şi anume tocmai aşa cum există ea pentru mine. Tot ceea ce aparține lumii, întreaga existență spațial-temporală există pentru mine, adică are o anumită valabilitate pentru mine, şi anume prin faptul că o experimentez, o percep, o rememorez, mă gândesc la ea într-un anumit fel, o judec, o valorizez, o doresc ş.a.m.d. După cum se ştie, pe toate acestea Descartes le desemnează cu titlul de *cogito.* Lumea nu este în general pentru mine nimic altceva decât ceea ce există şi este valabil pentru conştiința mea într-un astfel de *cogito.* întregul ei sens universal şi particular, valabilitatea existenței sale *[Seinsgeltung]* ea le primeşte exclusiv de la astfel de cogitații.[69] În ele se derulează întreaga mea viață în lume, în care e inclusă, de asemenea, şi viața mea ştiințifică investigatoare şi întemeietoare. Eu nu pot trăi, experimenta şi gândi, nu pot valoriza şi

---

d'elle-meme dans son rapport aux choses" (Daniel Christoff, Husserl ou le retour aux choses, Paris, Seghers, 1965, pp. 34-35). Conştiința este absolută, iar lumea, contingență; aceasta este marea descoperire a fenomenologiei husserliene. Ceea ce reducția transcendentală pune în lumină este raportul dintre conştiință şi obiectele sale intenționale, precum şi limitele atitudinii naturale. De acestea din urmă ne putem da seama doar trecând în planul superior al atitudinii transcendentale, în care întreaga lume exterioară devine un simplu fenomen. Reducția este apoi, în acelaşi timp, o metodă (tipic fenomenologică) şi o reflecție asupra metodei (a se vedea pentru detalii suplimentare Daniel Christoff, op. cit., p. 36). Excelente comentarii asupra diferitelor semnificații ale conceptului de ἐποχη pot fi găsite de cititorul interesat la Elisabeth Stroker, HusserVs Transcendental Phenomenology, pp. 17, 55, 59-65, 67, 69, 76-77. Prof. Stroker subliniază: „The transcendental reduction requires, as part of its own procedure, the pre-giveness of the world, so that the world can then, in a certain way, be transcended. The transcendental reduction can be in¬itiated only by beginning with the world — and it can only be under-stood in terms of what it is and what it yields with respect to the world insofar as it leads beyond the world. This reduction must be radically conceived and universally executed: not only are the individual validities of being to fall under the epoche, but also the general thesis of the natural attitude is to be bracketed and the belief in the world as a whole inhibited. In the transcendental reduction I do not negate the world, as if I were a sophist; neither do I doubt the existence of the world, as if I were a skeptic; rather I exercise the phenomenological epoche with the intention, however, of leaving the being of the world undecided, so that it can become for me the object of phenomenological interrogation" (op. cit., p. 63).
Detalii suplimentare despre ἐποχη mai pot fi găsite în I.M.Bocheriski, op. cit., pp.23-24 şi 29-30 şi în Arion L.Kelkel şi Rene Scherer, Husserl, Paris, PUF, 1971, pp. 44-57.
Pentru o înțelegere mai bună a drumului parcurs de Husserl în elaborarea viziunii sale despre reducția transcendentală, trebuie consultate subcapitolele 56-62 din Idei directoare pentru o fenomenologie, I, în care Husserl vorbeşte despre „reducțiile fenomenologice" (la plural!). Acestea se referă la punerea între paranteze a ştiințelor naturii şi ale spiritului, la existența lui Dumnezeu (şi ea afectată da inoxA), la logica pură ca mathesis universalis care suferă şi ea devalorizarea universală. în ceea ce priveşte diferența dintre ἐποχη şi îndoiala carteziană, Meditațiile carteziene vor aduce precizări esențiale. Este important să reținem, nu în ultimul rând, că prin aplicarea reducției transcendentale, eu devin un simplu „spectator dezinteresat", obiectiv şi imparțial. ἐποχη înseamnă, aşadar, o totală lipsă de „prejudecăți" (presupoziții), o libertate totală (şi față de tradiția filozofică!).

[69] A se vedea şi comentariul lui Roman Ingarden op. cit., p.208.

activa în nici o altă lume decât în cea care are sens şi valabilitate în mine însumi şi prin mine însumi. Dacă mă plasez deasupra întregii acestei vieți şi mă abțin de la orice credință care consideră de-a dreptul lumea ca existentă, dacă îmi dirijez privirea exclusiv asupra înseşi acestei vieți în calitate de conştiință despre lume, atunci mă obțin pe mine însumi, ca *ego* pur, împreună cu fluxul pur al cogitațiilor mele.[70]

Prin urmare, existența ego-ului pur şi a cogitațiilor sale precede astfel în fapt — ca fiind anterioară în sine — existența naturală a lumii, a lumii de care pot vorbi. Domeniul existenței naturale este secundar din punct de vedere al valabilității existenței sale, el presupune permanent domeniul transcendental, în măsura în care conduce înapoi către acesta, metoda fenomenologică fundamentală *εποχή* transcendentale se numeşte reducție transcendental-fenomenologică.[71]

[70]Aceasta este semnificația autentică a ceea ce filozoful german numeşte „puritatea transcendentală" (transzendentale Reinheit).

[71]Comentând acest din urmă fragment, Roman Ingarden afirmă: „Streng gesprochen darf auf Grund des bisher Gesagten nur folgendes behauptet werden: .Infolgedessen setzt tatsa'chlich die von mir erfafke naturliche Existenz der Welt — der Welt, von der ich lediglich reden darf - die Existenz des reinen ego und seiner cogitationes als eine an sich fruhere Existenz voraus'" (op. cit., p.209).

## Importanţa evidenţei apodictice a lui „eu exist"

Următoarea întrebare este dacă această reducție face posibilă obținerea unei evidențe

apodictice a existenței subiectivității transcendentale. Experiența transcendentală de sine *[Selbsterfahrung]*[72] poate servi ca fundament pentru judecăți apodictice numai dacă este apodictică; numai în acest caz există, aşadar, perspectiva unei filozofii, a unui edificiu sistematic de cunoştințe apodictice, pornind de la câmpul prim în sine de experiență şi de judecată. Descartes — se ştie — a obsrvat că *ego sum,* respectiv *sum cogitans* trebuie considerate a fi propoziții apodictice, că altfel obținem, prin urmare, un prim domeniu apodictic de existență. El accentuează chiar indubitabilitatea propoziției şi faptul că însăşi afirmația „eu mă îndoiesc" ar presupune deja pe „eu exist". Şi la el, este vorba în acest caz de acel eu care este conştient de sine însuşi, după ce a încetat să mai acorde valabilitate lumii empirice, ca lume ce poate fi pusă sub semnul îndoielii. După considerațiile şi precizările noastre, este evident că sensul indubita-bilității în care ego-ul ajunge să ni se reveleze prin intermediul reducției transcendentale corespunde în realitate conceptului de apodicticitate analizat de noi anterior. Desigur, cu aceasta, problema apodicticității şi, o dată cu ea, problema temeiului şi a fundamentului originar al unei filozofii nu este încă rezolvată. Apar curând îndoieli. De exemplu, nu aparține oare în mod indisolubil subiectivității transcendentale trecutul său

---

[72]Experiența transcendentală de sine este în realitate o analiză critică reflexivă a eului propriu (a conştiinței sale intenționale, precum şi a obiectelor sale corelative. O spune Husserl însuşi într-un rezumat al Conferințelor pariziene: „Fortgehende Selbstbesinnung als zusammenhängende Selbsterfahrung und konsequente Enthüllung und reine Deskription der typischen Modi der intentionalen Erlebnisse und ihrer vermeinten (erschei-nenden, gedachten, gewerteten usw.) Gegensta'ndlichkeiten, genau so wie sie bewufk sind" (în Husserliana I, p. 190). Prin urmare, sunt indicate astfel două direcții ale descrierii şi experienței transcendentale: pe de-o parte, trăirile intenționale ale conştiinței şi, pe de altă parte, corelativele lor (als reine Gemeint-heiten). Această experiență transcendentală de sine care nu este posibilă decât în cadrul atitudinii transcendentale îmi permite să devin conştient de faptul că toate obiectele lumii nu sunt pentru mine decât simple cogitata ale actelor mele intenționale, iar subiectivitatea transcendentală (dezvăluită în urma aplicării consecvente a reducției universale) reprezintă în fapt instanța originară care conferă sens şi valabilitate, sau cu cuvintele precise ale lui Husserl, „die Urstätte aller Seinsbewährung und Sinnge-bung". Experiența transcendentală de sine permite, aşadar, să descoperim în subiectivitatea transcendentală acel fundament absolut cert, dincolo de care nu se mai poate merge.

Cu alte cuvinte, fiecare trăire a conştiinței (Erlebnis) are o esență proprie şi un conținut particular care pot fi analizate în ele însele şi în raport cu corelativele lor intenționale (după schema ego-cogito-cogitatum). A se vedea, de asemenea, subcapitolul 50 („Atitudinea fenomenologică şi conştiința pură ca domeniu de investigație al fenomenologiei") din Idei directoare pentru o fenomenologie, I.

corespunzător, care poate deveni accesibil doar prin intermediul amintirii? Se poate pretinde însă pentru aceasta din urmă o evidență apodictică? într-adevăr, ar fi absurd să vrem a tăgădui din acest motiv apodicticitatea lui „eu exist", ceea ce nu este posibil decât atunci când se argumentează şi se vorbeşte despre ea într-o manieră exterioară şi deci atunci când este trecută cu vederea. Înloc de aceasta însă, cea mai arzătoare problemă trebuie să devină cea a importanței evidenței noastre apodictice.

Ne amintim acum de o remarcă anterioară, potrivit căreia nu este necesar ca adecvarea şi apodicticitatea unei evidențe să meargă mână în mână — această remarcă viza, poate, cazul experienței de sine transcendentale. Prin intermediul ei, ego-ul devine accesibil lui însuşi în mod originar. Această experiență oferă însă, de fiecare dată, doar un nucleu de obiecte experimentate într-un mod cu adevărat adecvat: şi anume prezentul viu *[lebendige Selbstgegenwart][73],* pe care îl exprimă sensul gramatical al propoziției *ego cogito,* în timp ce dincolo de acest nucleu nu se întinde decât un orizont prezumtiv, nedeterminat şi general, un orizont al obiectelor ce nu sunt experimentate cu adevărat, dar care sunt necesarmente vizate în acelaşi timp. Acestui orizont îi aparțin trecutul propriu al eului, de cele mai multe ori totalmente obscur, dar şi facultățile transcendentale proprii şi particularitățile habituale corespunzătoare. Percepția exterioară (care nu e, desigur, apodictică) este şi ea, într-adevăr, experiență a obiectului (el însuşi este prezent aici în fața mea), dar în această prezență — aici - în persoană *[Selbstdastehen]* el are pentru cel care îl experimentează un orizont general nedeterminat şi deschis la infinit, care cuprinde ceea ce n-a fost perceput propriu-zis, şi anume în calitate de orizont despre care se presupune că poate fi dezvăluit printr-o experiență posibilă. In mod asemănător, aşadar, certitudinea apodictică proprie experienței transcendentale se referă la transcendentalul meu „eu exist", în generalitatea sa nedeterminată proprie unui orizont deschis. Realitatea *[das Wirklichsein]* fundamentului prim în sine pe care se clădeşte întreaga cunoaştere este stabilită prin urmare cu o certitudine absolută; prin aceasta însă, nu este, fireşte, stabilit ceea ce determină mai exact existența sa şi nu s-a prezentat încă el însuşi în persoană în evidența vie a lui „eu exist", ci este doar prezumat. Această prezumție implicată în evidența

[73]A se vedea şi Daniel Christoff, op. cit., pp. 62-64. Chris-toff comentează: „Dans Ies actes de la conscience, on distinguera donc trois «directions» — trois moments — de l'intentionnalite: intention actuelle de la chose, dans la perception, protention dans l'attente, dans l'anticipation, retention dans le maintien du passe immediat qui fonde le souvenir et la rememoration. Ces trois «moments» ou, mieux, ces trois actes d'une seule conscience constituent dans leur complexite mobile ce que Husserl nomme «le present vivant»" (op. cit., p. 63).

apodictică este supusă prin urmare unei critici referitoare la posibilitatea împlinirii ei, care va limita, eventual, apodictic importanța sa. Înce măsură se poate înşela eul transcendental asupra lui însuşi şi până unde se întind datele absolut certe, în pofida acestei iluzii posibile?

O dată cu statuarea ego-ului transcendental, ne aflăm în general într-un punct periculos, chiar şi în cazul în care nu am lua pentru început în considerație problemele dificile ale apodicticității.

# Digresiune.Eroarea lui Descartes în privinţa orientării transcendentale

Pare atât de simplu să sesizăm, urmându-1 pe Descartes, eul pur şi cogitaţiile sale şi totuşi aceasta este ca şi cum ne-am afla pe un vârf de stâncă abruptă dincolo de care a înainta cu calm şi siguranţă este o chestiune de viaţă şi de moarte pentru filozofie.[74] Descartes avea voinţa fermă de a se debarasa radical de orice prejudecată. Ştim însă acum, datorită cercetărilor recente şi, în special, datorită frumoaselor şi profundelor investigaţii ale domnilor Gilson şi Koyre, câtă scolastică se află implicit şi ca o presupoziţie neclarificată în *Meditaţiile* lui Descartes. Dar aceasta nu e singura. Pentru început, trebuie să ne păzim de acea presupoziţie enunţată deja anterior, care continuă să ne influenţeze ca o veche moştenire şi care provine din admiraţia pentru ştiinţa matematică a naturii, ca şi cum sub titlul de *ego cogito* ar fi vorba despre o „axiomă" apodictică şi care, împreună cu alte axiome susceptibile de a fi descoperite şi cu ipoteze întemeiate — eventual — în mod inductiv, ar trebui să servească drept fundament al unei ştiinţe deductive şi explicative despre lume, al unei ştiinţe nomo-logice, al unei ştiinţe *ordine geometrico*[75] asemănătoare tocmai ştiinţei matematice a naturii. Înlegătura cu aceasta nu e permis, de asemenea, în nici un caz să se considere ca un lucru de la sine înţeles faptul că am fi salvat în eul nostru pur apodictic o părticică a lumii, ca singurul lucru din lume indubitabil pentru eul ce filozofează şi că acum ar fi vorba de a deduce şi a adăuga restul lumii, prin intermediul unor inferenţe corect realizate, urmând principiile înnăscute ego-ului. Aceasta se întîmplă, din păcate, la Descartes prin acea orientare insignifiantă dar funestă care transformă ego-ul în *substantia cogitans*[76], într-o *mens sive animus*[77] separată, punct de plecare pentru raţionamente conduse după principiul cauzalităţii; pe scurt, prin acea orientare prin care el a devenit (nu poate fi clar încă în ce fel) părintele absurdului realism transcendental. Toate acestea

[74]Un comentariu interesant pe această temă poate fi găsit (oarecum în mod surprinzător) la Benjamin Fundoianu în Conştiinţa nefericită, Bucureşti, Humanitas, 1993, pp. 107-132, în eseul său dedicat lui Husserl (mai exact, Meditaţiilor carteziene).

[75]Conform ordinii geometrice

[76]Esenţă cugetătoare.

[77]Minte sau spirit.

rămân departe de noi dacă vom fi în continuare credincioşi radicalismului reflecției de sine şi prin aceasta, principiului intuiției pure sau al evidenței, dacă nu acceptăm aici ca valabil nimic altceva decât ceea ce ne este dat în mod real şi cu totul nemijlocit în câmpul lui *ego cogito* pe care ni 1-a deschis *ἐποχή;* aşadar, dacă nu enunțăm nimic despre un lucru pe care nu-1 „vedem" noi înşine. Din acest punct de vedere, Descartes a greşit şi astfel se explică faptul că el se opreşte înaintea celei mai mari dintre descoperiri pe care, într-un anumit fel, a făcut-o deja, dar al cărei sens propriu nu 1-a sesizat: este vorba, aşadar, despre sensul subiectivității transcendentale. Astfel, el nu trece pragul porții de intrare care conduce la adevărata filozofie transcendentală.[78]

[78]În privința diferenței dintre metoda lui Descartes şi cea a lui Husserl, a se consulta subcapitolul 32 al Ideilor directoare pentru o fenomenologie. Îndoiala carteziană nu pune între paranteze întreaga lume obiectivă, nu permite cu adevărat depăşirea atitudinii naturale naive. Reducția lui Husserl nu e un demers pur negativ, ci — pentru a prelua inspirata formulare a prof. Stroker, „eine Methode der Sinnklărung von Seinssetzungen", o metodă de clarificare a sensului tuturor actelor prin care noi „afirmăm", „punem" existența lumii. Aceasta demonstrează că între Husserl şi Descartes există nu numai o diferență de radicalism al demersurilor lor filozofice, ci şi de sens, de orientare, însă pe fondul unei afinități de adâncime.

# Eul psihologic şi eul transcendental. Transcendenţa lumii

Dacă păstrez în deplină puritate ceea ce îmi apare mie, celui care meditează, prin intermediul ἐποχή aplicată existenței lumii empirice, atunci rezultă un fapt deosebit de important: eul meu şi viața mea rămân neatinse, din punctul de vedere al valabilității lor pentru mine, oricare ar fi situația în privința existenței sau a nonexistenței lumii şi oricare ar fi decizia mea în această privință. Acest eu şi viața lui care mi-au rămas în mod necesar în urma unei astfel de ἐποχή nu reprezintă o parte a lumii, iar dacă spun: „eu exist, *ego cogito"* aceasta nu mai înseamnă: „eu, acest om, exist". Eu nu mai sunt acela care se descoperă pe sine însuşi ca om în experiența naturală de sine, nu mai sunt acela care descoperă propria sa *mens sive animus sive intellectus*[79] pură, respectiv sufletul însuşi perceput separat, grație unei limitări prin abstracție la datele pure ale experienței de sine interioare pur psihologice. Apercepuți în acest mod „natural", eu şi toți oamenii suntem obiecte ale ştiințelor obiective sau pozitive în sensul obişnuit al cuvântu-lui, obiecte ale biologiei, antropologiei, inclusiv ale psihologiei. Viața psihică *[das Seelenleben]*[80] despre care vorbeşte psihologia a fost întotdeauna — şi este — concepută ca viață psihică în lume. Acest lucru este valabil, evident, şi pentru viața mea personală, care va fi sesizată şi analizată în experiența interioară pură. Însă ἐποχή fenomenologică pe care desfăşurarea meditațiilor carteziene purificate o reclamă din partea celui care filozofează se abține să mai acorde valabilitate existenței lumii obiective şi o exclude astfel cu totul din câmpul de judecată. Prin aceasta, ea exclude, de asemenea, valabilitatea existenței faptelor apercepute în mod obiectiv, precum şi a celor proprii experienței interioare. Pentru mine, în calitate de subiect care meditează şi care, aplicând ἐποχή şi rămânând în el, se instituie pe sine ca singurul fundament al tuturor valorizărilor *[Geltungen]*[81] şi întemeierilor obiective, nu mai există prin urmare nici un eu psihologic, nu mai există nici un fel de fenomene psihice în

[79]Minte sau spirit sau intelect.

[80]Am preferat să traduc acest termen prin viață psihică (în loc de viață a sufletului), aşa cum au făcut, de altfel, şi traducătorii francezi ai Meditațiilor.

[81]Am preferat să traduc aici Geltungen prin valorizări, întrucât este vorba despre toate actele prin care noi acordăm valabilitate (valoare) existenței obiectelor lumii.

sensul psihologiei, i.e. concepute ca parte componentă a fiinţelor umane psiho-fizice.

Prin intermediul ἐποχή fenomenologice, reduc eul meu natural şi viaţa mea psihică — domeniul experienţei mele psihologice interioare — la eul transcendental-fenomenologic,domeniul experienţei de sine transcendental-fenomenologice.

Lumea obiectivă care există pentru mine, care a existat şi va exista pentru mine, această lume împreună cu toate obiectele sale îşi creează — aşa după cum am afirmat deja — întregul său sens şi întreaga sa valabilitate [valoare] de existenţă pe care le are în orice moment pentru mine din mine însumi, din mine în calitate de eu transcendental care apare pentru prima dată abia o dată cu ἐποχή transcendental-fenomenologică.

Acest concept de transcendental şi conceptul său corelativ, cel de transcendenţă[82], trebuie create exclusiv din meditaţia noastră filozofică. Trebuie remarcat aici faptul că, aşa după cum eul redus nu este o parte a lumii, în mod invers, lumea şi fiecare obiect al ei nu sunt părţi ale eului meu, ele nu se află în viaţa conştiinţei mele ca parte reală a acesteia şi nu formează un complex de date senzoriale sau de acte psihice. Această transcendenţă aparţine sensului propriu al lucrurilor mun-dane[83], cu toate că ea nu obţine — şi nu poate obţine — întregul său sens determinant, împreună cu valabilitatea existenţei sale, decât numai din experienţa mea, din reprezentările mele, din gândirea mea, din valorizarea şi activitatea mea corespunzătoare. Ea obţine, de asemenea, o existenţă eventual evidentă şi definitivă tocmai pornind de la propriile mele evidenţe, de la actele mele întemeietoare. Dacă această „transcendenţă de

[82]Conceptul de transcendent capătă în ansamblul fenomenologiei husserliene conotaţii particulare, care exclud din principiu orice referinţă la vreun principiu extramundan, trans-cendent acestei lumi. Cât de delicată este noţiunea de transcendenţă la Husserl putem vedea din următorul comentariu al prof. Stroker: „The distinction between immanence and transcendence has its place within the natural attitude. In epistemology, however, it hides an unavoidable ambiguity. This ambiguity is conditioned by the fact that the real object, even though it is transcendent with respect to its corresponding immanent objects, nonetheless does not lie entirely outside of the intending act. Oherwise it would remain fundamentally unknowable"(op. cit., p. 51-52). în viziunea lui Husserl, obiectele sunt — dacă putem spune astfel — simultan transcendente şi imanente conştiinţei (mai exact, actelor sale). încă în Cercetări logice, el afirma că ar fi o mare eroare aceea de a stabili o distincţie netă între obiectele „pur şi simplu imanente" (sau intenţionale) şi obiectele „reale" sau „veritabile" (transcendente) care ar corespunde primelor. Astfel de confuzii au fost posibile de-a lungul timpului tocmai datorită echivocului termenilor de imanenţă şi transcendenţă, iar fenomenologia husserliană aduce în această privinţă câteva necesare clarificări. Este absurd să încercăm a separa obiectul intenţional („imanent") de cel „real" („transcendent"), ele sunt fundamental legate între ele. Atunci când vorbim despre un obiect intenţional, nu afirmăm prin aceasta neapărat că acesta există în realitate, ci doar faptul că el este obiectul unei intenţii, al unei vizări. De aceea, este legitim să se vorbească despre o „imanenţă intenţională" (în raport cu conştiinţa), ceea ce diferenţiază net fenomenologia lui Husserl de filozofia lui Kant (pentru detalii suplimentare, a se vedea Elisabeth Stroker, op. ai., pp. 50-53).

[83]Pentru alte detalii, a se vedea şi observaţiile lui Roman Ingarden, op. cit., pp.210-211.

imanenţă intenţională" *[Transzendenz ireellen Beschlossenseins]*[84] aparţine cu adevărat sensului propriu al lumii, atunci eul însuşi care poartă în sine lumea ca sens real şi care este necesarmente presupus de aceasta la rândul ei se numeşte transcendental în sens fenomenologic, iar problemele filozofice care rezultă din această corelaţie se numesc transcendental-filozofice.

[84]Levinas şi Peiffer traduc literal prin transcendance d'inhe-rence irreelle, ceea, ce, după părerea mea, este departe de a corespunde sensului originar vizat de Husserl. în această privinţă, îi sunt recunoscător doamnei Elisabeth Stroker pentru a mă fi ajutat să descifrez mai exact intenţia originară a lui Husserl. Traducerea termenilor reell şi irreell ridică mari probleme, întrucât nu pot fi redate toate semnificaţiile avute în vedere de filozoful german, în această privinţă, Lee Hardy comentează: „In describing the contents of mental acts, Husserl makes reference to their reelle components. By this he means to distinguish such components of mental acts from the objects that are intended within them as well as the sense by which they intend those objects. One must distinguish between the object that appears, the sense of the act in which the object appears, and the manifold appearings of the object. The latter are the reelle components of the act. I have translated reelle simply as «real» (Translator's Note, în Elisabeth Stroker, Husserl's Transcendental Phenomenology, p.XI).
Comentând la rândul său raportul obiect real — obiect ideal la Husserl, Camil Petrescu afirmă: „îndeosebi, 1-a preocupat pe Husserl conţinutul ideal, intenţional, al actelor logice, aşa-numita de el obiectitate (Gegenstdndlichkeit) ca să o deosebească de obiect, în sensul real, cu toată problema sensului deosebirii dintre obiectele reale şi cele intenţionale. (...) Se iveşte aici o confuzie pe care Husserl vrea să o risipească neapărat, fiindcă o deosebire făcea şi scolastica între obiectul mental, intenţional, imanent conştiinţei şi obiectul real, transcendent. Cel dintâi este negreşit ireal; Husserl nu acceptă teza scolastică a unui obiect mintal, despărţit de obiectul real şi totuşi real şi el (căci nu e posibilă, decât o singură realitate)", Camil Petrescu, „Husserl — O introducere în filozofia fenomenologică", în Doctrina substanţei", Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1988, pp.277,299. Cu alte cuvinte, atunci când îmi reprezint în mintea mea un anumit obiect, acesta este prezent într-un mod „imanent" conştiinţei mele (el este prezent în actul conştiinţei mele). îmi reprezint un anumit obiect înseamnă prin urmare că am o anumită reprezentare a acestuia în mintea mea (în conştiinţa mea), indiferent de existenţa reală sau de nonexistenţa acestuia. El nu este decât un simplu obiect intenţional, mental şi nu se află necesarmente în afara conştiinţei mele. O reprezentare a unui anumit obiect poate fi, aşadar, posibilă, chiar şi atunci când obiectul respectiv nu are o existenţă propriu-zisă. Din punct de vedere fenomenologic, aceasta din urmă este secundară. De multe ori, se afirmă în grabă că acesta este un obiect imanent, dar principala sa caracteristică este faptul că e înainte de toate un obiect intenţional. Componentele cu adevărat imanente ale actelor intenţionale ale conştiinţei nu sunt intenţionale; ele constituie aceste acte, neavând însă un caracter intenţional.

Meditația a doua

# DEZVĂLUIREA CÂMPULUI DE EXPERIENŢĂ TRANSCENDENTAL DUPĂ STRUCTURILE SALE UNIVERSALE

## Ideea unei întemeieri transcendentale a cunoaşterii

Meditațiile noastre au nevoie acum de o continuare, în care ceea ce a fost pus în evidență până aici să ne poată fi de folos cu adevărat. Ce pot face eu (cel care meditez în stil cartezian) cu ego-ul transcendental luat ca punct de plecare în demersul filozofic? Desigur, pentru mine, din punct de vedere al cunoaşterii, existența sa precede orice altă existență obiectivă: într-un anumit sens, el este fundamentul şi terenul pe care se formează orice cunoaştere obiectivă. Poate să însemne însă această întâietate a ego-ului faptul că el este, în sensul obişnuit al termenului, temeiul oricărei cunoaşteri obiective? Nu vrem aici să renunțăm la marea idee a lui Descartes de a căuta în subiectivitatea transcendentală cea mai adâncă întemeiere a tuturor ştiințelor şi existenței înseşi a unei lumi obiective. Astfel, nu am mai urma căile sale de gândire, chiar şi cu toate modificările critice pe care le-am putea aduce acestora. Este posibil însă ca prin descoperirea carteziană a ego-ului transcendental să ni se reveleze, de asemenea, o nouă idee despre întemeierea cunoaşterii, şi anume ca întemeiere transcendentală.[85]

---

[85]Referitor la raportul dintre fenomenologie şi teoria cunoaşterii, Elisabeth Stroker afirmă: (Husserl's) project is not the doubting of knowledge that, in the natural attitude, has every right not to be doubted. Rather it is the grasping of what takes place and must take place in all knowledge so that knowledge can achieve what we take it to achieve. Thus, for Husserl, the question is not whether knowledge is capable of encountering its object. His question is, rather, how we are to comprehend the fact that knowledge comes to have validity ascribed to it, and what the talk about its validity and truth means. Only in this respect does Husserl put knowledge in question.

Phenomenology puts the achievements of knowledge into question insofar as the sense of its claim to validity remains unclarified. In other words, phenomenology is concerned with the sense of the distinction between valid knowledge and knowledge that merely makes a pretense to validity. The long-standing controversy over the relation between ontology and epistemology is decided by Husserl in favor of the priority of epistemology. For only a critique of knowledge can lead to the clarification of ontological assertions" (op. cit., pp. 50, 53-54).

Aceasta explică şi considerarea fenomenologiei ca „ştiință fundamentală" care este chemată să furnizeze fundamentul apodictic pentru o nouă logică şi o nouă epistemologie. Aceasta explică în plus şi diferența

Într-adevăr, în loc de a urmări să utilizăm pe *ego cogito* drept premisă apodictic evidentă pentru construirea unor raționamente despre care se presupune că ne vor conduce la o subiectivitate transcendentă, ne îndreptăm atenția asupra faptului că ἐποχή fenomenologică (îmi) dezvăluie (mie, în calitate de filozof care meditează) o nouă şi infinită sferă de existență, ca domeniu al unei experiențe de tip nou, al experienței transcendentale.[86] Dacă remarcăm acum că fiecărui tip de experiență reală, precum şi modurilor ei generale de specificare: percepție, retenție, reamintire etc. îi corespund, de asemenera, o ficțiune pură, o pseudoexperiență *[eine Erfahrung als ob]* având moduri paralele de specificare (pseudopercepție, pseudoretenție, pseudoreamintire etc), ne aşteptăm atunci ca să existe, de asemenea, o ştiință aprioricăşi care să se mențină în domeniul posibilității pure (reprezentabilitate pură, imaginabilitate pură) şi să emită judecăți mai curând asupra posibilităților apriorice decât asupra realităților transcendentale prescriind astfel, în acelaşi timp, reguli apriorice realităților.

Grăbindu-ne însă să concepem în acest mod o ştiință fenomenologică ce trebuie să devină filozofie, ajungem din nou, o data cu cerința metodică fundamentală a evidenței apodictice, la dificultățile menționate anterior. Căci, aşa după cum am văzut deja, oricât de absolută ar fi această evidență pentru existența ego-ului, ea nu mai este însă o evidență certă pentru existența datelor multiple ale experienței transcendentale. Deşi nici cogitațiile care ne sunt date în reducția transcendentală ca [obiecte] percepute, reamintite, etc. nu pot fi considerate în nici un caz drept absolut certe în privința existenței lor prezente, trecute, etc, va fi posibil totuşi să arătăm că evidența absolută a lui *ego sum* se răsfrânge, de asemenea, în mod necesar şi asupra datelor multiple ale experienței pe care o avem despre viața transcendentală şi despre proprietățile habi-tuale ale ego-ului, deşi numai în anumite limite care determină importanța unor astfel de evidențe (ale reamintirii, ale retenției ş.a.m.d.). Pentru a explica şi mai exact încă, ar trebui poate să arătăm următorul lucru: nu identitatea vidă a lui *„eu exist"* formează conținutul absolut cert al experienței transcendentale de sine, ci toate datele singulare ale experienței de sine reale şi posibile — deşi ele nu sunt absolut certe în detaliu — sunt cuprinse într-o structură universală şi apodictică a

---

calitativă esențială dintre fenomenologie şi ontologie sau metafizică. Husserl afirmă în mod clar anterioritatea teoriei cunoaşterii (față de metafizică), ceea ce revine la a afirma că orice ontologie trebuie să se bazeze pe o preliminară teorie a cunoaşterii.

[86] A se vedea şi subcapitolul 50 („Atitudinea fenomenologică şi conştiința pură ca domeniu de investigație al fenomenologiei") din Idei directoare pentru o fenomenologie, I.

experienței eului (de exemplu, forma temporală imanentă a fluxului conştiinței). Învirtutea acestei structuri şi ca o caracteristică a sa, eul îşi este schițat lui însuşi, în mod apodictic, ca eu concret, ca eu real ce are un conținut individual de trăiri, de facultăți şi de tendințe. El se reprezintă pe sine ca orizont, în calitate de obiect accesibil experienței de sine posibile ce poate fi desăvârşită şi, eventual, îmbogățită la infinit.

## Necesitatea excluderii pentru începuta problemelor referitoare la importanţa cunoaşterii transcendentale

A pune cu adevărat în evidență toate aceste lucruri ar reprezenta, atunci, marea sarcină a unei critici a experienței transcendentale de sine, referitoare la formele ei individuale care se întrepătrund, precum şi la rezultatul global obținut în urma întrepătrunderii universale.

Desigur, aceasta ar fi o temă de rang superior, care ar presupune deja din partea noastră ca, urmând pentru început evidența — într-un anumit fel — „naivă" a experienței transcendentale concordante[87], să ne fi informat mai înainte asupra datelor ei şi să le fi descris în caracteristicile lor generale.

Lărgirea cadrului meditațiilor carteziene pe care tocmai am realizat-o va motiva în mod corespunzător demersul nostru ulterior, care urmăreşte constituirea unei filozofii (în sensul cartezian descris mai sus). Anticipăm de pe acum faptul că investigațiile ştiințifice pentru care s-a propus denumirea generală de fenomenologie transcendentală vor trebui să se desfăşoare în două etape.

În prima etapă, va fi necesar să parcurgem domeniul — aşa cum se va dovedi în curând — imens al experienței transcendentale de sine, lăsându-ne conduşi pentru început de evidența ei proprie în desfăşurarea sa concordantă, aşadar lăsând la o parte problemele unei critici definitive a principiilor apodictice ale importanței cunoaşterii transcendentale. Înaceastă etapă, ce nu este încă una filozofică în sensul deplin al cuvân-tului, procedăm, aşadar, asemenea cercetătorului naturii care se încredințează experienței naturale şi pentru care, în calitatea sa de cercetător al naturii, problemele unei critici a principiilor experienței rămân în general în afara temei sale.

A doua etapă a investigației fenomenologice ar avea atunci ca obiect tocmai critica experienței transcendentale şi, mai apoi, a cunoaşterii transcendentale în general.[88]

În orizontul nostru, apare astfel o ştiință de o singularitate

---

[87]În textul original: „einstimmig fortschreitende transzen-dentale Erfahrung". Traducând einstimmig prin concordant, am urmat sugestia lui Paul Ricoeur din glosarul său de termeni husserlieni (op. cit., p. 522). Levinas şi Peiffer au folosit şi ei aceeaşi soluție.

[88]A se vedea şi comentariul lui Roman Ingarden, op. cit., pp.211-212.

nemaiauzită, o ştiinţă despre subiectivitatea transcendentală concretă, ca fiind dată într-o experienţă transcendentală reală şi posibilă, o ştiinţă ce reprezintă contrariul absolut al ştiinţelor în sensul în care au fost ele concepute până acum, i.e. contrariul absolut al ştiinţelor obiective.[89] Între acestea din urmă se află, de asemenea, o ştiinţă care are ca obiect subiectivitatea, însă una obiectivă, primară, care face parte din lume. În cazul de faţă însă, este vorba despre o ştiinţă aşa-zis absolut subiectivă, despre o ştiinţă al cărei obiect este, din punctul de vedere al existenţei sale, independent de hotărârea noastră referitoare la existenţa sau la nonexistenţa lumii. Si încă ceva: lucrurile par a se petrece ca şi cum ego-ul meu transcendental (ego-ul meu, al celui care filozofează) nu est şi nu poate fi — decât primul şi unicul obiect al acestei ştiinţe. Desigur, sensul reducţiei transcendentale implică faptul că, pentru început, ea nu poate stabili ca existent nimic altceva decât acest *ego* şi ceea ce conţine el, şi anume cu un orizont de determinaţii posibile neactualizate încă. Această ştiinţă va începe, aşadar, cu siguranţă[90] ca egologie pură şi ca o ştiinţă ce pare a ne condamna la solipsism, deşi la unul transcendental. Nu este posibil încă să vedem acum în ce mod, în cadrul atitudinii reducţiei transcendentale, alte ego-uri — în calitate de alte ego-uri transcendentale şi nu de simple fenomene ale lumii — ar putea fi instituite ca existente şi ar putea deveni astfel obiecte justificate ale unei egologii fenomeneologice.[91] Ca filozofi debutanţi, nu trebuie să ne lăsăm speriaţi de astfel de îndoieli. Poate că reducţia

---

[89]Husserl a insistat în repetate rânduri asupra destinului unic al acestei ştiinţe de o „singularitate nemaiîntîlnită" care este fenomenologia transcendentală. încă în 1911, când a publicat scurtul dar densul său eseu Filozofia ca ştiinţă riguroasă, el afirmase că, într-un anumit fel, fenomenologia a fost „nostalgia secretă a întregii istorii a filozofiei", fiind chemată astfel să orienteze astăzi întregul destin al filozofiei moderne. Singularitatea acestei ştiinţe riguroase ce reprezintă contrariul absolut al tuturor ştiinţelor existente provine tocmai din radicalitatea absolută a demersului său (epoche), din metoda sa şi din folosirea unor concepte singulare (intenţionalitate, evidenţă, conştiinţă intenţională, intuiţie eidetică ş.a.m.d.). Nu în ultimul rând, originalitatea fenomenologiei rezultă din scopul extrem de ambiţios pe care şi 1-a propus (să arate cum se „constituie" obiectele lumii, să dea o bază sigură tuturor ştiinţelor empirice, să schiţeze fundamentul unei noi ontologii, să „corecteze" demersul cartezian şi cel kantian etc). Prin urmare, ar fi vorba şi despre schiţarea unei noi teorii a cunoaşterii, a spaţiului şi a timpului, despre o nouă logică şi o nouă psihologie şi, nu în ultimul rând, despre o nouă viziune asupra istoriei, schiţată abia spre sfîrşitul vieţii sale, în Criza ştiinţelor europene. De asemenea, Husserl avea convingerea fermă că numai o nouă filozofie având o întemeiere riguroasă şi un conţinut univoc determinat (în care n-ar mai fi loc pentru ceea ce el numea cu relativ dispreţ private Meinungen undAnschau-ungen, opinii şi concepţii personale) ne-ar mai putea salva din dezordinea spirituală în care am ajuns astăzi. Fenomenologia transcendentală are, de aceea, misiunea „istorică" de a furniza întregii omeniri un conţinut de evidenţe apodictice.

[90]O completare a acestui fragment în Husserliana I, p. 240 (69,10).

[91]Această problemă a intersubiectivităţii transcendentale reprezintă cheia de boltă a întregului demers husserlian în Meditaţii carteziene şi va fi tratată pe larg în Meditaţia a cincea. Acuzaţia de solipsism a planat ani de-a rândul asupra fenomenologiei transcendentale (începând cu etapa Ideilor directoare pentru o fenomenologie,I). Un comentariu avizat asupra solipsismului transcendental şi a căilor prin care Husserl încearcă să treacă dincolo de el poate fi găsit de cititorul interesat la Elisa-beth Stroker, op. cit., pp. 117-146.

transcendentală nu poartă cu sine decât aparența unei ştiințe solipsiste, în timp ce realizarea ei consecventă, conform sensului său propriu, ne va conduce la o fenomenologie a intersubiectivității transcendentale şi, prin intermediul acesteia, la o filozofie transcendentală în general. În realitate, se va dovedi că un solipsism transcendental este doar o treaptă filozofică inferioară şi că, în această calitate, el trebuie delimitat din rațiuni metodice pentru a putea pune mai apoi, în mod corect, problemele referitoare la intersubiectivitatea transcendentală ca nişte probleme de un rang superior şi având un anumit fundament. Înstadiul actual al meditațiilor noastre însă nu putem afirma nimic precis în această privință, aşa după cum în general, explicațiile anticipative pe care le-am dat îşi vor putea dovedi întreaga lor însemnătate abia în continuarea meditațiilor. În orice caz, este desemnată astfel cu precizie o deviere esențială de la mersul meditațiilor carteziene, abatere care va fi de acum înainte decisivă pentru întreaga noastră meditație viitoare. Spre deosebire de Descartes, ne vom adânci în sarcina de a dezvălui domeniul infinit al experienței transcendentale. Evidența cartezianã, cea a propoziției *ego cogito, ego sum,* rămâne sterilă pentru că el a omis nu numai să clarifice sensul pur metodic al ἐποχή transcendentale, ci şi pentru că a omis să atragă atenția asupra faptului că ego-ul poate să se expliciteze pe sine însuşi la infinit şi în mod sistematic, prin intermediul experienței transcendentale şi poate să se prezinte prin urmare ca un posibil câmp de investigație (unul cu totul particular şi precis delimitat), în măsura în care experiența transcendentală se raportează la întreaga lume şi la toate ştiințele obiective, fără a presupune totuşi valabilitatea existenței lor *[ihre Seinsgeltung]* şi numai în măsura în care ea se distinge, prin aceasta, de toate aceste ştiințe fără a se învecina totuşi cu ele în vreun fel.

# Fluxul cogitaţiilor. Cogito şi cogitatum

Centrul de greutate al evidenței transcendentale a lui *ego cogito* (acest termen fiind luat în sensul cartezian cel mai larg) îl deplasăm (în timp ce lăsăm la o parte problemele referitoare la importanța apodictității acestei evidențe), de pe ego-ul identic pe cogitațiile multiple, aşadar pe viața şi fluxul conştiinței *[das stromende Bewußtseinsleben]* în care trăieşte eul identic (eul meu, al celui care meditează), oricare ar fi semnificația mai exactă a acestei din urmă expresii. Înorice moment, el poate să-şi îndrepte privirea reflexivă asupra acestei vieți (de exemplu, asupra percepțiilor sale senzoriale şi asupra reprezentărilor sale sau asupra judecăților sale de existență, de valoare şi volitionale), în orice moment el o poate observa şi îi poate explicita şi descrie conținutul.[92]

Se va afirma, poate[93], că a urma această direcție de investigație nu înseamnă nimic altceva decât a realiza o descriere psihologică întemeiată pe experiența internă pură, pe experiența propriei mele vieți a conştiinței, în care caz puritatea unei astfel de descrieri ar pretinde în mod firesc ca să nu fie luată în considerare nici o realitate psiho-fizică. Totuşi, o psihologie pur descriptivă nu este o fenomenologie transcendentală în sensul în care am definit-o pe aceasta din urmă prin intermediul reducției transcendental-fenomenologice, indiferent de faptul că sensul metodic veritabil al acestei psihologii a fost dezvăluit pentru prima oară abia de către noua fenomenologie. Psihologia pură este, într-adevăr, o paralelă exactă cu fenomenologia transcendentală a conştiinței; cu toate acestea însă, ele trebuie deosebite în mod riguros, în timp ce confundarea lor caracterizează psihologismul transcendental ce face imposibilă constituirea unei veritabile filozofii. Aici este vorba despre una din acele nuanțe în aparență insignifiante, dar care determină, în mod decisiv, orientarea şi rătăcirile în filozofie. Trebuie să ținem cont întotdeauna de faptul că întreaga investigație transcendental-

[92]Aceasta formează în realitate conținutul experienței transcendentale de sine. Fiecare trăire a conştiinței care face parte din fluxul acesteia are o esență proprie, care poate fi analizată în particularitatea ei. Analiza intențională se poate realiza însă în două direcții: noematică (ținând de obiectul intențional) şi noetică (ținând de actul conştiinței, prin care aceasta vizează obiectul respectiv). Dezvăluirea structurilor intenționalității care leagă cele două „versante" ale analizei este principalul rezultat al Meditației a doua.

[93]Există şi o variantă inițială diferită a acestui început de frază: „Ar fi o mare eroare să se afirme că..." (în Husserliana I, p.240).

fenomenologică este legată de respectarea inviolabilă a reducției transcendentale, care nu trebuie confundată cu limitarea prin abstracție a investigației antropologice la simpla viață psihică. Prin urmare, sensul cercetării psihologice a conştiinței şi sensul investigației transcendental-fenomenologice sunt profund diferite între ele, cu toate că elementele constitutive ce trebuie descrise în ambele cazuri pot coincide uneori. într-un caz, avem date care aparțin lumii, presupuse a fi existentă[94], şi anume date concepute ca nişte componente psihice ale omului; în celălalt caz, nu poate fi vorba nicidecum despre date paralele având un conținut identic primelor, întrucât în general, în cadrul atitudinii fenomenologice, lumea nu este considerată ca realitate, ci doar ca simplu fenomen al realității *[als Wirklichkeitsphenomen].*

Dacă însă această confuzie psihologică rămâne evitată, mai există încă un alt punct de o importanță decisivă care, de altfel, ca urmare a schimbării corespunzătoare a atitudinii[95], are de asemenea o importanță decisivă şi în domeniul experienței naturale, pentru constituirea unei veritabile psihologii a conştiinței. Nu poate fi trecut cu vederea faptul că ἐποχή aplicată oricărui lucru existent din lume nu schimbă cu nimic următoarea situație: cogitațiile multiple care se raportează la lume poartă în ele însele acest raport, astfel încât, de exemplu, percepția acestei mese este — atât înainte cât şi după efectuarea ei — tocmai percepție a acestei mese. Astfel, orice act al conştiinței este el însuşi, în general, conştiință *despre* un anumit obiect, oricare ar fi valabilitatea legitimă a realității acestui obiect şi indiferent de faptul că, în cadrul atitudinii transcendentale, mă pot abține să acord vreo valabilitate lumii. Prin urmare, conținutul lui *ego cogito* transcendental trebuie lărgit cu încă un termen: orice *cogito* sau, după cum mai spunem, orice trăire a conştiinței vizează câte ceva şi poartă în sine propriul său *cogitatum* în această calitate de obiect vizat, fiecare făcând-o în felul său propriu. Percepția unei case vizează[96] o casă, mai exact spus, o vizează în calitatea ei de această casă particulară şi în modul percepției; o reamintire a casei o vizează pe aceasta în modul reamintirii, o imaginare a casei în modul imaginației, o judecată predicativă referitoare la casa ce „se află aici, înaintea mea" o vizează tocmai în modul unei judecăți, o judecată de valoare suplimentară ar viza-o într-un nou mod ş.a.m.d. Actele conştiinței se numesc, de asemenea, intenționale, caz în care însă

[94]Cu alte cuvinte, este vorba despre credința „naivă" proprie atitudinii naturale în valabilitatea (indiscutabilă) a existenței lumii şi obiectelor ei.
[95]De la atitudinea naturală la cea transcendentală.
[96]În sensul de a se raporta intențional la ea.

termenul de intenționalitate nu înseamnă nimic altceva decât această particularitate generală şi fundamentală a conştiinței de a fi conştiință *despre* un anumit obiect şi, în calitatea ei de *cogito,* de a purta în sine propriul său *cogitatum.*[97]

[97]În privința intenționalității ca trăsătură fundamentală definitorie a conştiinței, a se vedea subcapitolul 84 („Intenționalitatea ca temă fundamentală a fenomenologiei"), din Idei, I.

## Reflecţia naturală şi reflecţia transcendentală

Pentru clarificarea în continuare a problemelor, este necesar să adăugăm însă că trebuie să facem o distincție între actele realizate în mod spontan: percepția, reamintirea, predicația, valorizarea, stabilirea unui scop ş.a.m.d. şi reflecțiile prin intermediul cărora, în calitate de acte perceptive *[erfassen de Akte]*[98] de un nou ordin, ne sunt revelate pentru prima dată tocmai aceste acte spontane. Percepând în mod spontan, noi sesizăm casa şi nu percepția ei. Abia prin intermediul reflecției ne „îndreptăm" pentru prima dată privirea către acest act în persoană şi către orientarea lui în cadrul percepției *[auf sein 'wahrnehmungsmdftiges Gerichtet-Sein].*

În cazul reflecției naturale proprie vieții cotidiene, dar şi psihologiei (aşadar, în cazul experienței psihologice a propriilor trăiri psihice), noi ne aflăm pe terenul lumii date ca existentă, precum atunci când afirmăm în viața cotidiană: „văd acolo o casă" sau „îmi amintesc că am mai auzit această melodie" ş.a.m.d. Încazul reflecției transcendental-fenomenologice însă, ne dispensăm de acest teren prin intermediul ἐποχή universale aplicate existenței sau nonexistenței lumii. Putem afirma atunci că experiența astfel modificată — experiența transcendentală — constă în aceea că noi examinăm şi descriem pe *cogito* transcendental redus, fără a „pune" însă simultan, în calitate de subiecte care meditează, existența naturală a lumii[99], operațiune pe care o conține percepția originară realizată în mod spontan, sau un alt *cogito,* respectiv operațiune pe care a realizat-o spontan eul natural care trăieşte în lume. Prin aceasta, în locul trăirii originare a

---

[98]În mod curent, erfassen înseamnă: a prinde, a apuca, a cuprinde, a include, a înțelege, a pricepe, a sesiza. în glosarul său de termeni fenomenologici, Paul Ricoeur traduce erfassen prin saisir (iar Erfassung prin saisie). Levinas şi Peiffer traduc prin actesperceptifs. în sens larg, în limbajul fenomenologic, a sesiza un obiect înseamnă a-1 observa, a-1 remarca, a-1 percepe, a-1 aprehenda.

[99]În textul original: „ohne die naturliche Seinssetzung mitzuvollziehen". Levinas şi Peiffer traduc această parte prin: „sans effectuer, par surcroît, la position d'existence naturelle impliquee dans laperception spontanement accomplie". La rândul său, Lee Hardy traduce Seinssetzung prin „positing of being". Referitor la acest concept, prof. Stroker afirmă: „Even though the real, actually existing object is not inside but outside consciousness, its reality cannot be established apart from those acts of consciousness in which it «counts as» an actually existing object, those acts in which is is referred to, believed, and in judgement explicitely posited. It is precisely this referring to being and positing of being, and the already implicit belief in being, that are placed in question by criticai epistemology. A belief in being is merely co-performed within all objectifying imentions, and only within such intentions does it have its own proper function" (op. cit., pp. 61).

Setzung este prin urmare o „punere" (a existenței), o „instituire" a ei, pe care o realizăm spontan în atitudinea naturală, un act tetic.

conştiinţei apare o alta diferită în mod esenţial; în această privinţă, se poate afirma aşadar că reflecţia modifică trăirea originară. Acest lucru este valabil însă pentru orice reflecţie, deci şi pentru reflecţia naturală. Ea modifică în mod cu totul esenţial trăirea conştiinţei ce era anterior naivă; aceasta îşi pierde caracterul „spontan" şi originar tocmai prin faptul că reflecţia face ca ceea ce mai înainte era o simplă trăire a conştiinţei (neavând însă caracterul de obiect) să devină apoi obiect. Scopul reflecţiei nu este însă acela de a reproduce trăirea originară a conştiinţei, ci de a o examina şi de a-i explicita conţinutul. Desigur, trecerea la această atitudine reflexivă dă naştere unei noi trăiri intenţionale a conştiinţei care, graţie proprietăţii sale intenţionale de „a se raporta la trăirea anterioară", o face cunoscută[100] (eventual, evident cunoscută) tocmai pe aceasta şi nu pe alta. Exact astfel devine posibilă o cunoaştere empirică, pentru început una descriptivă, acea cunoaştere căreia îi datorăm orice idee şi orice cunoştinţă imaginabilă despre viaţa intenţională a conştiinţei noastre. Acest lucru rămâne valabil, aşadar, şi pentru reflecţia transcendental-fenomenologică.

Că eul care reflectează nu „afirmă" existenţa casei în cazul percepţiei sale spontane[101] nu schimbă cu nimic faptul că experienţa sa reflexivă este tocmai o experienţă a percepţiei casei, cu toate momentele care-i erau şi-i sunt proprii în continuare. Iar dintre acestea în exemplul nostru fac parte momentele percepţiei înseşi ca flux de trăiri ale conştiinţei şi cele ale obiectului casă perceput ca atare. Pe de-o parte, în acest caz, este prezent actul de „punere" a existenţei *[Seinssetzung]* specific percepţiei obişnuite (certitudinea percepţiei); iar pe de altă parte, în ceea ce priveşte obiectul „casă" care apare, este prezent caracterul de simplă existenţă. Abţinerea, reţinerea eului în cadrul atitudinii fenomenologice este propria sa problemă şi ea nu ţine de percepţia analizată de el prin intermediul reflecţiei. De altfel, ea însăşi este accesibilă unei reflecţii corespunzătoare şi numai datorită acesteia din urmă putem şti ceva despre ea.

Putem descrie ceea ce se întîmplă aici şi în felul următor: dacă denumim eul care experimentează şi trăieşte în mod natural în lume „interesat" de aceasta, atunci atitudinea modificată fenomenologic (şi păstrată permanent astfel) constă în faptul că are loc o dedublare a eului, în timp ce deasupra eului „naiv" interesat de lume se constituie eul fenomenologic, în calitate de „spectator dezinteresat"[102]. Faptul că

---

[100]Cunoscut, în sens de prezent conştiinţei, conştientizat.

[101]Levinas şi Peiffer traduc aceasta prin: „Le fait que le moi reflexif n'effectue pas l'affirmation existentielle de la perception spontanee de la maison...".

[102]Eul transcendental nu mai este impregnat de credinţa „naivă" proprie atitudinii naturale. A fi „spectator dezinteresat" reprezintă astfel o cerinţă esenţială a demersului fenomenologic. Abţinându-mă de la credinţa (naturală) în valabilitatea existenţei lumii devin astfel un spectator „neimplicat".

această dedublare are loc poate fi observat mai apoi prin intermediul unei noi reflecții care, în calitate de reflecție transcendentală,reclamă din nou exercitarea tocmai a acestei atitudini de „spectator dezinteresat" al cărui unic interes statornic este acela de a observa şi de a descrie în mod adecvat.[103] Astfel, toate evenimentele vieții orientate către lume[104], împreună cu toate actele lor naturale şi întemeiate prin care existența lumii este „pusă" şi cu modurile lor de existență corelative — precum a fi cert, a fi posibil, a fi probabil, apoi a fi frumos şi bun, a fi util etc. — devin accesibile descrierii purificate de toate cointențiile *[Mitmeinungen]* şi preintențiile *[Vormeinungen]* observatorului. Abia în această puritate ele pot deveni obiecte ale unei critici universale a conştiinței, aşa cum o reclamă cu necesitate intenția noastră de constituire a unei filozofii. Ne amintim acum de radicalismul ideii carteziene de filozofie, ca idee a unei ştiințe universale, întemeiată în mod apodictic până în cele mai mici amănunte. Astfel concepută, această ştiință reclamă o critică universală absolută care, pentru început, trebuie să-şi creeze la rândul său un univers lipsit cu desăvârşire de orice prejudecată, prin abținerea de la orice afirmare a existenței oricărui obiect. Acest lucru îl realizează universalitatea experienței şi a descrierii transcendentale prin faptul că inhibă[105] „presupoziția" universală proprie experienței lumii care penetrează într-un mod insesizabil toate actele noastre naturale[106] (i.e. suprimă credința în existența absolută a lumii ce penetrează permanent toate aceste acte) şi urmăreşte o descriere universală a sferei egologice absolute, ce rămâne neatinsă[107], ca sferă a intențiilor care au fost purificate de orice presupoziție. Această descriere este chemată să devină fundamentul unei critici radicale şi universale. Desigur, acum, în această descriere, totul depinde de respectarea riguroasă a principiului „lipsei absolute a oricărei prejudecăți" şi, prin aceasta, de respectarea principiului evidenței pure prezentat anterior. Aceasta înseamnă legarea de datele pure ale reflecției transcendentale, care trebuie luate, aşadar, exact aşa cum ni se oferă ele, în mod pur intuitiv în evidența nemijlocită, trebuind să

---

[103]Descrierea obiectivă este una dintre caracteristicile fundamentale ale demersului fenomenologic. Comentând această trăsătură definitorie a fenomenologiei, I.M.Bocheriski afirmă: „In der Forschung soli das Denken ausschlieftlich auf den Gegenstand gerichtet sein mit vollsta'ndiger Ausschaltung alles Subjektiven. Ferner, soli das phănomenologische Schauen des-kriptiv beschreibend sein. Das heifit, der Gegenstand soli ausein-andergelegt, seinen Teilen nach beschrieben, analysiert werden" (op. cit., pp. 26, 30).
Husserl însuşi adăugase într-o notă pe marginea textului de față: „das Gesehene rein als solches, als was und wie" (în Husserliana I, p. 240).

[104]Este vorba, desigur, despre viața conştiinței care se raportează intențional la lume.

[105]Inhibă, în sens de pune între paranteze, suspendă.

[106]Este vorba despre atitudinea naturală.

[107]Sfera egologică rămâne neatinsă în urma reducției transcendentale.

rămână neafectate de toate interpretările ce depăşesc ceea ce este intuit în mod pur.

Dacă urmăm acest principiu metodic referitor la corelația *cogito-cogitatum (qua cogitatum),* ni se dezvăluie atunci pentru început care sunt descrierile generale ce trebuie făcute de fiecare dată unor astfel de cogitații particulare în direcții corelative.[108] Avem, aşadar, pe de o parte, descrieri ale obiectului intențional ca atare, referitoare la determinațiile ce îi sunt atribuite în modurile de conştiință respective şi în modurile corespunzătoare proprii care se dezvăluie privirii celui care le cercetează (moduri de existență precum: existență certă, posibilă sau probabilă etc. sau moduri subiectiv-temporale ca: existență prezentă, trecută sau viitoare). Această direcție de descriere se numeşte „noematică". Ei i se opune, pe de altă parte, direcția „noetică" ce priveşte modalitățile lui *cogito* însuşi, modurile de conştiință precum: percepția, reamintirea, retenția, cu diferențele lor modale inerente, ca distincția şi claritatea. înțelegem acum că în realitate, prin ἐποχή universală privind existența sau nonexistența lumii, noi nu am pierdut-o pur şi simplu pe aceasta din urmă ca obiect al fenomenologiei, ci o păstrăm în calitate de *cogitatum.* Iar acest lucru e valabil nu numai pentru realitățile particulare respective, care — ca şi lumea în întregul ei — sunt vizate sau, mai exact spus, vizate în particular *[herausgemeint][109],* prin unul sau altul dintre actele particulare ale conştiinței. Căci individualizarea lor are loc în interiorul unui univers unitar care ne apare întotdeauna ca o unitate, chiar şi atunci când în percepția noastră[110] ne orientăm către un lucru individual. Cu alte cuvinte: acest univers este prezent permanent în unitatea unei conştiințe ce poate deveni — şi chiar devine destul de adesea — o conştiință perceptivă. Astfel, întreaga lume în forma ei proprie de infinitate spațial-temporală devine prezentă conştiinței noastre. De-a lungul tuturor modificărilor conştiinței, acest univers ale cărui particularități experimentate şi vizate se schimbă neîncetat rămâne totuşi în sine un univers unic, se menține ca fundal existențial al întregii vieți naturale. Prin urmare, după efectuarea consecventă a reducției fenomenologice, rămânem din punct de vedere noetic cu viața pură şi nelimitată a conştiinței şi, din punct de vedere al corelativului său noematic, cu lumea vizată ca atare. Eul care meditează fenomenologic poate deveni astfel, nu numai în anumite

---

[108] A se vedea pentru mai multe detalii Introducerea prof. Stroker la ediția Meditațiilor carteziene pe care a îngrijit-o (op. cit., pp.XVII).

[109] Levinas şi Peiffer traduc herausgemeint prin objectives, ceea ce pare a fi destul de departe de originalul german, care se referă mai degrabă la actul vizării unui anumit obiect în particular.

[110] În textul original: *erfassend*. Aceasta trimite la un act de sesizare, de „cuprindere", la o percepție (a unui obiect).

cazuri particulare ci şi în general, propriul său spectator imparțial şi, implicit, un spectator dezinteresat al întregii lumi obiective, care există pentru el şi aşa cum este ea pentru el. Se poate spune, desigur, că, în calitate de subiect care adoptă o atitudine naturală, eu sunt, de asemenea şi întotdeauna eu transcendental[111], dar nu realizez acest lucru decât efectuând reducția fenomenologică. Prin această nouă atitudine voi observa, pentru prima oară, că întreaga lume şi, în general, tot ceea ce se află în ea în mod natural există pentru mine doar ca obiect ce are o anumită valabilitate [valoare] prin sensul său, în calitate de *cogitatum* al cogitațiilor mele variabile şi legate între ele în această variație. Numai în acest sens eu atribui lumii vreo valabilitate [valoare]. Prin urmare, pentru mine, în calitate de fenomenolog transcendental, singurele obiecte ale observațiilor mele descriptive universale (referitoare atât la lucruri singulare, cât şi la ansambluri generale) sunt în mod exclusiv lucrurile, în calitate de corelative intenționale ale modurilor lor de conştiință.

[111]A se vedea şi comentariul lui Roman Ingarden (op. cit., pp. 212-214).

# Digresiune.Necesitatea de a porni de la ego cogito, atât în cazul reflecţiei transcendentale, cât si în cazul celei psihologice

Potrivit acestor expuneri referitoare la generalitatea vieții sale, *ego cogito* transcendental desemnează o multiplicitate infinită de trăiri concrete şi individuale ale conştiinței. A le dezvălui şi a le sesiza prin descrierea structurilor lor variabile reprezintă un prim mare domeniu de activitate; pe de altă parte, acelaşi lucru e valabil şi pentru modalitățile lor de legătură, mergând până la unitatea a însuşi *ego*-ului concret[112]. Desigur, acesta este concret numai în infinita universalitate a vieții sale intenționale, care formează o unitate închegată în sine şi în universalitatea obiectelor intenționale corelative (între care şi lumea fenomenală ca atare) implicate în aceasta, în calitate de *cogitata* şi unite la rândul lor în ansambluri universale. Obiectul universal al descrierii este însuşi ego-ul concret. Sau, mai clar exprimat: eu, fenomenologul care meditează, îmi propun ca temă universală de a mă dezvălui pe mine însumi, în calitate de *ego* transcendental, în deplina mea concretețe, aşadar împreună cu toate obiectele intenționale corelative incluse în aceasta. Aşa după cum am menționat deja, paralela acestei dezvăluiri de sine transcendentale *[Selbstentbullung]* este dezvăluirea psihologică a propriului meu eu, şi anume a ființei mele pur psihice în cadrul vieții mele psihice. Aceasta este percepută în mod natural ca parte componentă a realității mele psiho-fizice (primare) şi, astfel, ca parte a lumii valabile pentru mine în atitudinea naturală.

Ca şi în cazul unei egologii descriptive transcendentale, este evident că o psihologie pură a interiorității (ca disciplină psihologică fundamentală ce trebuie constituită în mod necesar) care să fie creată în mod descriptiv (şi, cu adevărat, într-un mod cu totul exclusiv) pornind de la experiența interioară nu poate avea nici un alt punct de plecare în afară de *ego cogito.* Această observație este de cea mai mare importanță, dat fiind eşecul tuturor încercărilor moderne de a face deosebire între teoria psihologică şi teoria filozofică a conştiinței.

A începe printr-o teorie a senzației, induşi fiind în eroare de tradiția

[112]Aşa după cum se poate observa, concretețea ego-ului este formată din universalitatea infinită a vieții sale intenționale (trăiri ale conştiinței) şi obiectele intenționale corelative (în calitate de cogitata).

încă atotputernică a senzualismului înseamnă, aşadar, a ne bloca accesul către cele două teorii. Aceasta ar presupune faptul că viața conştiinței ar fi interpretată anticipat, într-un mod pretins natural, ca un complex de date ale „senzorialității externe" şi (în cel mai bun caz) de asemenea „interne", pentru a căror unire în forma unor întreguri ar interveni apoi calitățile de formă. Pentru a elimina „atomismul", se adaugă apoi teoria potrivit căreia formele ar fi întemeiate în mod necesar pe aceste date, aşadar teoria potrivit căreia întregurile ar fi în sine anterioare părților. Teoria descriptivă a conştiinței ce adoptă un punct de plecare radical nu mai are de-a face însă cu astfel de date şi ansambluri, decât numai în calitate de presupoziții. Punctul de pornire îl constituie experiența pură şi — ca să spunem aşa — încă „mută", care abia mai apoi trebuie adusă la exprimarea pură a propriului ei sens. însă expresia cu adevărat primă este *ego cogito* cartezian, de exemplu: eu percep — această casă, îmi amintesc — o anumită aglomerare de străzi ş.a.m.d. Iar primul obiectiv general al descrierii este separarea între *cogito* şi *cogitatum qua cogitatum.* Care sunt cazurile şi care sunt semnificațiile diferite în care datele senzoriale pot fi — eventual — considerate în mod legitim ca părți componente ale conştiinței? Răspunsul la această întrebare este rezultatul special al unui travaliu de dezvăluire şi de descriere de care psihologia tradițională s-a dispensat cu totul în dauna ei. Datorită neclarităților în privința principiilor metodei sale, ea a pierdut cu totul din vedere tematica imensă a descrierii acestor *cogitata qua cogitata,* dar a pierdut, de asemenea, şi sensul autentic şi rolul particular al cogitațiilor însele, în calitatea lor de moduri ale conştiinței.

# Caracterul bilateral al investigării conştiinţei ca o problemă corelativă.Direcţii ale descrierii. Sinteza ca formă originară a conştiinţei

Dacă suntem, însă, clarificaţi de la bun început asupra punctului de plecare şi asupra direcţiei de cercetare, ni se revelează atunci — şi anume în atitudinea noastră transcendentală — câteva idei directoare importante pentru problematica ulterioară. Caracterul bilateral al investigării conştiinţei poate fi caracterizat în mod descriptiv ca o conexiune indisolubilă (problema referitoare la identitatea eului o lăsăm acum neatinsă încă), iar modul de legătură care uneşte o conştiinţă cu alta[113] poate fi descris ca un mod al sintezei specifice exclusiv regiunii conştiinţei. De exemplu, dacă iau ca obiect al descrierii mele percepţia acestui cub, atunci voi observa în reflecţia pură că el îmi este dat în mod continuu ca o unitate obiectuală *[als gegen- standliche Einheit]*[114] într-o multiplicitate variabilă şi diversă de moduri de apariţie legate între ele.[115] Aceste aspecte nu formează în desfăşurarea lor o succesiune incoerentă de trăiri ale conştiinţei *[Erlebnisse].* Ele se succed, mai curând, în unitatea unei sinteze, graţie căreia devenim conştienţi de unul şi acelaşi obiect în calitate de obiect care apare. Cubul — unul şi acelaşi — apare când sub un aspect proxim *[in Naherscbeinungen],* când sub un aspect îndepărtat *[in Fernerscheinungen],* în modurile variabile ale lui „aici" şi „acolo", opuse unui „aici" absolut care se află în propriul meu corp ce apare simultan şi de care sunt permanent conştient în acelaşi timp, deşi într-un mod

---

[113]În sens de: care uneşte o trăire a conştiinţei (Erlebnis) cu alta.

[114]Levinas şi Peiffer traduc prin unite objecthe. La rândul său, Ricoeur traduce gegenstdndlich prin objectif, o soluţie desigur corectă, dar care nu redă întregul sens vizat de Husserl. Nu e lipsit de interes de menţionat faptul că, în textul său dedicat filozofului german, Camil Petrescu traduce Gegenstdndlichkeit prin „obiectitate" (la fel precum N.Bagdasar), care înseamnă ceva mai mult decât o simplă entitate obiectivă. Am ales pentru traducerea de faţă termenul de obiectual (respectiv obiectualitate), care sugerează tocmai esenţa unui obiect, ceea ce-1 face pe acesta să fie un obiect în sensul deplin al cuvântului.

De altfel, la Husserl există o anumită diferenţă între Gegenstand şi Objekt care de obicei au acelaşi sens. Gegenstand este obiect (de la ob-iect!) al percepţiei sau al reprezentării, aşa cum se prezintă el, împreună cu toate caracteristicile sale. Comentând această diferenţă, Ricoeur afirmă: „Le Gegenstand est le vis-a-vis de la perception et de ses actes apparentes, donc de l'atten-tion au sens strict (erfassen, auf-etwas-achten); L'Objekt est le vis-a-vis de la conscience sous toutes ses formes (chose et valeur)" (op. cit., p. 119).

[115]Cu alte cuvinte: într-o multiplicitate de aspecte legate între ele prin raporturi precis determinate, care formează unitatea obiectului perceput.

insesizabil. însă fiecare aspect perceput şi reţinut al unui astfel de mod — de exemplu, „acest cub aici în sfera de proximitate" *[Wurfel hier in der Nahsphare]* — se revelează el însuşi, din nou, ca o unitate sintetică a unei multiplicităţi de moduri de apariţie legate între ele. Şi anume, obiectul proxim, în calitate de acelaşi obiect, apare când dintr-o „parte", când din alta, modificându-se „perspectivele vizuale", dar şi cele „tactile", „acustice", împreună cu celelalte moduri de apariţie, aşa cum putem observa atunci când dăm atenţiei noastre o direcţie corespunzătoare. Dacă ne îndreptăm apoi atenţia în mod special către o anumită caracteristică a cubului care se manifestă în percepţia acestuia (de exemplu, către forma sau culoarea cubului, ori către o suprafaţă a lui sau, de asemenea, către forma pătratică a acestuia, către culoarea sa ş.a.m.d.), atunci se repetă acelaşi fenomen. Caracteristica respectivă mi se prezintă întotdeauna ca o unitate a unei multiplicităţi de moduri de apariţie ce se succed. Dacă privim obiectul direct, observăm o aceeaşi figură sau culoare ce rămâne neschimbată; în atitudinea reflexivă, sesizăm modurile sale corespunzătoare de apariţie, modurile de orientare, de perspectivă etc. care sunt legate între ele şi care se succed în mod continuu. În acest caz, orice astfel de mod de apariţie — de exemplu forma sau o anumită nuanţă a culorii — este în sine o reprezentare a formei sale, a culorii ş.a.m.d. Prin urmare, respectivul *cogito* nu devine conştient de al său *cogitatum* printr-un act nediferenţiat şi lipsit de conţinut, ci prin intermediul unei structuri descriptibile de moduri multiple de apariţie care are un caracter noetic-noematic bine determinat şi care aparţine esenţialmente acestui *cogitatum* identic.

Ca şi în cazul percepţiei senzoriale, putem face descrieri paralele (extrem de cuprinzătoare, aşa cum ne-o dovedeşte în realitate efectuarea lor) pentru toate intuiţiile, deci şi pentru celelalte moduri de intuiţie, precum reamintirea care reproduce intuitiv un eveniment trecut sau anticiparea care intuieşte ceea ce se va întîmpla. De exemplu, obiectul rememorat apare şi el sub forma unor aspecte, perspective etc. schimbătoare. Pentru a diferenţia însă modurile de intuiţie între ele (de exemplu, datele memoriei de cele ale percepţiei), ar urma să se facă apoi apel la noi dimensiuni ale descrierii. Un fapt general rămâne însă valabil pentru orice conştiinţă în general, în calitate de conştiinţă despre ceva. De acest ceva, de „obiectul" său intenţional corespunzător, ea devine conştientă ca de o unitate identică a modurilor noetice şi noematice variabile ale conştiinţei, fie ele intuitive sau neintuitive.

O dată ce am devenit stăpâni pe tema fenomenologică a descrierii concrete a conştiinţei, ni se dezvăluie o adevărată infinitate de

elemente care nu au fost investigate niciodată înaintea fenomenologiei, care pot fi desemnate, de asemenea, ca elemente ale structurii sintetice ce conferă unitate noetic-noematică cogitațiilor luate individual (ca întreguri sintetice concrete), dar şi în raportul lor cu celelalte cogitații. Demonstrarea faptului că trăirile intenționale ale conştiinței, *cogito,* sunt o conştiință despre ceva, împreună cu importanta descoperire a lui Franz Brentano[116] potrivit căreia intenționalitatea reprezintă caracteristica descriptivă fundamentală a „fenomenelor psihice" nu vor putea fi valorificate decât abia în urma elucidării particularității sintezei[117]; numai ea pune cu adevărat în evidență metoda unei ştiințe descriptive a conştiinței, atât transcendental-filozofice, cât şi psihologice.

[116]Intenționalitatea apare încă la scolastici (sf. Toma a preluat-o şi el la rândul lui!). Referitor la aceasta, Jacques Maritain afirma: „II y a certes plus de sept siecles que cette decouverte a ete faite. On pourrait aussi noter la dependance ou certains aspects caracteristiques de la phenomenologie semblent se trouver a l'egard de Duns Scot, en particulier de sa theorie des idees et de l'esse objectivu-m" (Jacques Maritain, op. cit., pp. 199-200).
Maritain afirmă chiar că noțiunea de intenționalitate, în transformarea pe care a cunoscut-o (prin redefinirea sa în sens fenomenologic, de către adepții „neocartezianismului" contemporan) şi-a pierdut eficiența şi valoarea.
[117]Sinteza, identificarea şi constituirea sunt legate între ele, formând nucleul dur al fenomenologiei transcendentale a lui Husserl. La acesta se adaugă problemele genezei (active şi
pasive). Intenționalitatea lui Husserl are drept principală caracteristică faptul că este constituantă, sinnstiftend. Obiectele sunt „constituite" de către operațiunile „donatoare de sens" ale intenționalității. Aceste probleme vor fi tratate pe larg în următoarele două meditații.

# Identificarea ca o formă fundamentala a sintezei. Sinteza universală a timpului transcendental

Dacă examinăm forma fundamentală a sintezei, şi anume cea a identificării, ea ne apare pentru început ca o sinteză atotcuprinzătoare ce se desfăşoară în mod pasiv în forma conştiinței interne continue a timpului. Fiecare trăire a conştiinței *[Erlebnis]* are propria sa temporalitate[118]. Dacă este vorba despre o trăire a conştiinței în care un obiect al lumii apare în calitate de *cogitatum* (precum în cazul percepției cubului), trebuie să deosebim temporalitatea obiectivă care „apare" (de exemplu, cea a acestui cub) de temporalitatea „interioară" a fenomenului (de exemplu, cea a percepției cubului). Aceasta din urmă se derulează în perioade şi faze temporale proprii, care sunt la rândul lor apariții *[Erscbeinungen][119]* continuu schimbătoare ale unuia şi aceluiaşi cub. Unitatea lor este o unitate a sintezei: nu o simplă legătură continuă a cogitațiilor între ele în general (oarecum o alăturare, o alipire a lor exterioară), ci o unire a lor într-o conştiință[120] în care se constituie unitatea unei obiectlialități *[Gegenstăndlichkeit]* intenționale, ca unitate a multiplelor moduri de apariție a acesteia. Existența unei lumi — şi în cazul nostru, existența acestui cub — este „pusă în paranteză" prin ἐποχή, însă în apariția sa, cubul — unul şi acelaşi — este ca atare în mod continuu „imanent" fluxului conştiinței. Din punct de vedere descriptiv, el este „în" această conştiință, după cum el este de asemenea în ea, din punct de vedere descriptiv, „unul şi acelaşi"[121]. Acest fapt de a-fi-imanent-conştiinței *[dieses in-Bewußtsein]* are un caracter cu totul particular; şi anume, cubul nu este imanent conştiinței în calitate de element constitutiv real *[reell],* ci în calitate de obiect intențional, de obiect care apare şi este imanent conştiinței în mod ideal *[als erscheinendes Ideell-darin Sein][122]* sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, în calitate de „sens obiectual" imanent

---

[118]Levinas şi Peiffer traduc Zeitlichkeit prin durată, ceea ce nu corespunde întru totul originalului german.

[119]Erscheinung în sens de manifestare, apariție, fenomen, prezentare. Levinas şi Peiffer traduc prin phenomene şi presentation (uneori ei aleg însă apparition, apparence). Lee Hardy traduce prin appearance.

[120]Este vorba despre legături între cogitații care constituie o unitate, o conştiință unitară.

[121]Cu alte cuvinte, identic în multiplicitatea aparițiilor sale.

[122]A se vedea nota 63. În cazul de față s-ar putea spune că obiectul este imanent conştiinței în mod intențional. întreaga problemă trebuie legată de raportul noesă-noemă.

al său. Înidentitatea sa cu sine însuşi în fluxul trăirilor conştiinței, obiectul intențional nu vine în conştiință din afara ei, ci este implicat în ea însăşi ca sens, ca produs intențional al sintezei conştiinței.

Putem fi conştienți însă, de asemenea, de acelaşi cub (acelaşi pentru conştiință) simultan sau succesiv, în moduri de conştiință separate şi extrem de diferite între ele, de exemplu în percepții, reamintiri, anticipații sau judecăți de valoare etc. separate unele de altele. Din nou, o sinteză este cea care realizează conştiința identității, în calitate de conştiință unitară care înglobează aceste acte separate între ele şi face astfel posibilă orice cunoştință despre identitate.[123]

În definitiv însă, orice conştiință în care ceea ce nu e identic este perceput ca o unitate, orice conştiință despre o pluralitate de obiecte, despre o relație ş.a.m.d. este, de asemenea, în acest sens o sinteză ce îşi constituie în mod sintetic (sau — aşa cum, de asemenea, vom spune aici în mod sintactic[124]) propriul său *cogitatum* (pluralitate, relație ş.a.m.d.), indiferent de faptul că această operațiune sintactică poate fi caracterizată de altfel ca o pură pasivitate a eului sau ca o activitate a acestuia. Chiar şi contradicțiile, incompatibilitățile sunt forme de sinteze evident de un tip diferit.

Sinteza nu este proprie însă numai trăirilor individuale ale conştiinței şi ea nu le uneşte doar întîmplător pe acestea între ele; aşa după cum am afirmat deja anterior, întreaga viață a conştiinței este mai curând unificată într-un mod sintetic.[125] Prin urmare, ea este un *cogito* universal care cuprinde în mod sintetic toate trăirile individuale distincte ale conştiinței şi are propriul său *cogitatum* universal, întemeiat în diferite trepte într-o multiplicitate de *cogitata* particulare. Această întemeiere nu înseamnă însă o constituire în succesiunea temporală a unei geneze, întrucât orice trăire individuală imaginabilă a conştiinței nu se profilează decât pe fundalul unei conştiințe globale presupuse a fi întotdeauna unitară. Universalul *cogitatum* este însăşi viața universală, în unitatea şi totalitatea sa infinită. Ea poate fi observată, de asemenea, într-o manieră distinctă, prin intermediul unor acte atențional-perceptive *[aufmerkenderfassende Akte]*[126] şi poate deveni obiectul unei cunoaşteri universale numai datorită faptului că apare întotdeauna ca o unitate, ca un întreg. Forma

---

[123]Mai exact spus, despre identitatea obiectului intențional, perceput în mod treptat şi unilateral, sub o multiplicitate de aspecte diferite între ele.

[124]Pentru o clarificare a termenului „sintactic" la Husserl, a se vedea subcapitolul 11 („Obiectivități sintactice şi substraturi ultime. Categorii sintactice") din Idei directoare pentru o fenomenologie, I.

[125]Întreaga viață a conştiinței compusă din fluxul actelor sale (orientate după triada ego- cogito-cogitatum) şi din multiplicitatea modurilor de conştiință prin care percepem obiectele este ea însăşi o sinteză universală care cuprinde la rândul său toate sintezele particulare. Forma ei fundamentală este conştiința imanentă universală a timpului.

[126]Levinas şi Peiffer traduc această sintagmă prin „actes perceptifs de l'attention".

fundamentală a acestei sinteze universale ce face posibile, toate celelalte sinteze ale conştiinţei este conştiinţa internă universală a timpului. Corelativul său este însăşi temporalitatea imanentă, în virtutea căreia toate actele ego-ului accesibile reflecţiei trebuie să se prezinte ca fiind ordonate în timp, ca având un început şi un sfârşitân timp, ca fiind simultane sau succesive, în interiorul orizontului permanent şi infinit al timpului imanent. Deosebirea dintre conştiinţa timpului şi timpul însuşi poate fi exprimată, de asemenea, ca deosebirea dintre trăirea intra-temporală a conştiinţei *[innerzeitliches Erlebnis],* respectiv forma sa temporală şi modurile sale temporale de apariţie, în calitate de multiplicităţi corespondente. întrucât aceste moduri de prezentare ale conştiinţei interne a timpului sunt ele însele nişte trăiri intenţionale ale conştiinţei care trebuie să fie date din nou în cadrul reflecţiei ca temporalităţi, descoperim atunci o trăsătură fundamentală paradoxală a vieţii conştiinţei ce pare a fi afectată şi de o regresie la infinit. înţelegerea şi clarificarea acestui fapt prezintă dificultăţi neobişnuit de mari.

Oricum ar sta lucrurile însă, el este un fapt evident — ba chiar apodictic — şi desemnează o latură a miraculoasei existenţe pentru sine a ego-ului, şi anume, în primul rând, o latură a vieţii conştiinţei sale, în forma unei vieţi ce se raportează intenţional la ea însăşi.

## Actualitatea şi potenţialitatea vieţii intenţionale

Diversitatea timpurilor de intenționalitate ce aparțin oricărui *cogito* — oricărui *cogito* care se raportează la lume, deja prin faptul că el este conştient nu numai de obiectele lumii, ci şi de sine însuşi, în calitate de *cogito,* în conştiința internă a timpului — nu este epuizată din punct de vedere tematic prin simpla considerare a acestor *cogitata* ca obiecte intenționale ale trăirilor conştiinței. Mai curând, orice actualitate implică propriile sale potențialități, care nu sunt nişte posibilități vide, ci reprezintă din punct de vedere al conținutului lor nişte posibilități prefigurate în mod intențional, şi anume în trăirea actuală respectivă a conştiinței; în plus, ele sunt caracterizate de faptul că trebuie realizate de eul meu.

Prin aceasta, este desemnată o altă trăsătură fundamentală a intenționalității. Orice trăire a conştiinței posedă un „orizont" care variază o dată cu modificarea conexiunilor sale cu celelalte trăiri ale conştiinței şi o dată cu modificarea fazelor sale proprii de desfăşurare, un orizont intențional ce trimite către potențialitățile conştiinței care aparțin însuşi acestui orizont. De exemplu, în cazul fiecărei percepții exterioare, laturile realmente percepute ale obiectului trimit către laturile vizate în acelaşi timp, dar care nu au fost încă percepute, ci doar anticipate, pentru început într-un vid neintuitiv — ca laturi care vor „apărea" şi vor fi percepute de acum înainte.[127]

Aceasta este o protenție *[Protention]*[128] permanentă care are un sens nou o dată cu fiecare fază a percepției. Înplus, percepția are orizonturi ce conțin alte percepții posibile, pe care le-am fi putut realiza dacă am fi dat percepției noastre actuale o altă direcție (spre exemplu, dacă în loc să fi privit astfel, am fi privit într-un alt mod sau dacă am fi făcut un pas înainte sau lateral ş.a.m.d.). Înamintirea corespunzătoare, toate acestea revin într-o formă modificată, astfel încât eu devin

[127]Percepția oricărui obiect este mereu incompletă, „inadecvată"; de aceea, ea rămâne întotdeauna perfectibilă. în mod obişnuit, noi nu percepem decât anumite laturi sau aspecte ale acestuia, rămânând deschisă posibilitatea apariției unor noi determinații ale obiectului. De aceea, orice percepție actuală este neâncetat însoțită de un anumit orizont de nedeterminare, obiectul nefiind dat niciodată în mod total sau definitiv. El este doar un pol de identitate în multiplicitatea aspectelor sale (a modurilor sale de apariție), un substrat al actelor noetice, însă funciarmente diferit de celebrul „obiect în sine" incognoscibil al lui Kant. Prin urmare, se poate afirma că obiectul intențional nu are aceeaşi „existență absolută" ca actul conştiinței constituante, ci posedă doar o existență „relativă" (cu un anumit orizont de nedeterminare, ce cuprinde potențialități încă neactualizate, dar actualizabile).

[128]A se vedea Daniel Christoff, op. cit., pp. 62-67.

conştient de faptul că aş fi putut percepe atunci şi alte părți ale obiectului în locul celor realmente observate dacă, fireşte, mi-aş fi dirijat altfel activitatea perceptivă. În plus, pentru a compensa aceasta, oricărei percepții îi aparține întotdeauna un orizont de percepții trecute, conceput ca o potențialitate de reamintiri ce pot fi reactualizate, iar oricărei reamintiri îi aparține, în calitate de propriul său orizont, intenționalitatea mediată şi continuă proprie reamintirilor posibile (pe care le pot realiza în mod activ), ajungând până la momentul actual al percepției de față.

În toate aceste posibilități, este implicat un „eu pot" sau „eu acționez", respectiv „eu pot acționa altfel", indiferent de obstacolele mereu posibile ce pot limita această libertate, ca şi orice libertate în general.

Orizonturile sunt nişte potențialități prefigurate. Vom spune, de asemenea, că se poate cerceta şi explica conținutul fiecărui orizont, fiind posibilă şi dezvăluirea potențialităților corespunzătoare ale vieții conştiinței. însă tocmai prin aceasta noi dezvăluim sensul obiectiv, care întotdeauna este doar indicat într-un anumit grad în *cogito* actual, nefiind vizat decât implicit. Acest sens — *cogitatum qua cogitatum* — nu se poate concepe niciodată ca un lucru definitiv dat; el se clarifică abia prin această explicitare a orizontului şi a orizonturilor noi care apar[129] permanent. Prefigurarea însăşi este întotdeauna imperfectă însă, cu toată nedeterminarea sa, ea posedă totuşi o anumită structură de determinare. De exemplu, cubul lasă deschise nenumărate posibilități în privința laturilor sale nevăzute şi totuşi el este „sesizat" deja cu anticipație ca un cub, apoi în particular, ca unul colorat, solid ş.a.m.d., în care caz însă, fiecare dintre aceste determinații lasă deschisă şi posibilitatea altor particularități. Această nedeterminare este ea însăşi, înaintea apariției determinațiilor efective mai exacte (care nu se vor realiza, poate, niciodată), un moment în interiorul conştiinței respective, ea este tocmai ceea ce constituie orizontul. Pe măsură ce percepția progresează realmente (spre deosebire de simpla clarificare prin intermediul unor „reprezentări" anticipative) are loc o determinare mai exactă [a obiectului], care poate confirma anticipările sau poate aduce, eventual, noi determinii, implicând însă mereu noi orizonturi ce deschid perspective noi.

Astfel, fiecărei conştiințe, în calitate de conştiință despre ceva, îi aparține această proprietate esențială: ea poate nu numai să se transforme, în general, în moduri de conştiință mereu noi, rămânând

[129]Cu alte cuvinte, care se actualizează, care sunt „trezite la viață" permanent. Husserl foloseşte aici un verb specific: wecken (literal, a trezi).

însă, în acelaşi timp, conştiință despre un acelaşi obiect care, în calitate de sens obiectiv identic, îi este imanent din punct de vedere intențional în unitatea sintezei, ci acest lucru este posibil (mai mult chiar el nu este posibil decât) prin intermediul acelor orizonturi ale intenționalității. Obiectul este, ca să spunem aşa, un pol de identitate ce e dat întotdeauna conştiinței cu un sens prezumat, care trebuie însă realizat mai apoi. În fiecare moment al conştiinței, el este indicele unei intenționalități noetice, care îi aparține prin sensul său şi care poate fi studiată şi explicitată. Toate acestea sunt accesibile investigației în mod concret.

## Caracterul particular al analizei intenţionale

Se observă că analiza conştiinţei, ca analiză intenţională, este ceva cu totul diferit faţă de analiza luată în sensul obişnuit şi natural al cuvântului. Viaţa conştiinţei — am spus-o deja — nu este un simplu ansamblu de „date" psihice susceptibil prin urmare de a fi „analizat" — şi într-un sens mai larg, divizat — în elementele sale independente sau dependente, în care caz formele de unitate („calităţile de formă") ar trebui atribuite elementelor dependente. Înanumite direcţii tematice, analiza intenţională — în această privinţă, termenul de „analiză" ne mai poate fi încă de folos — ne conduce, de asemenea, la aceste diviziuni, însă operaţiunea ei caracteristică este pretutindeni dezvăluirea potenţialităţilor implicate în actualităţile conştiinţei, operaţiune prin care se realizează, din punct de vedere noematic, explicitarea, precizarea şi, eventual, clarificarea a ceea ce este vizat de către conştiinţă, a sensului obiectiv.[130] Analiza intenţională este condusă de evidenţa fundamentală potrivit căreia orice *cogito,* în calitate de conştiinţă despre ceva este în sensul cel mai larg al cuvântului o inten-ţionare a obiectului său vizat, obiect care însă este în orice clipă mai mult (cu un „plus" prezumat) *[mit einem Mehr Ver-meintes]* decât ceea ce este vizat în mod explicit în momentul respectiv. Înexemplul nostru, fiecare fază a percepţiei nu era decât o simplă latură a obiectului, în calitate de obiect vizat în cadrul percepţiei.[131] Această depăşire de sine însăşi a intenţiei în actul vizării *[dieses Ubersich-hinaus-Meinen]*[132] inerentă oricărei conştiinţe trebuie considerată ca un moment esenţial al acesteia. Dar faptul că ea este — şi trebuie să fie — o „intenţionare în plus" *[„Mehrmeinung"]* a unui aceluiaşi obiect este arătat pentru prima dată abia de către evidenţa

[130]Analiza intenţională luată în acest sens este doar o primă etapă, care va fi urmată apoi de analiza constituirii genetice. Prof. Stroker comentează: „At this point it became clear that the actuality and potentiality of intenţional experiences not only are related to each other as what is thematically given to what is co-given in its horizon, but also and above all are related to each other in a temporal way. Thus intenţional analysis is to be fur-ther developed into a procedure for revealing earlier constitutive layers of sense and for disclosing those anonymous sense-bestow-ing pre-accomplishments that have already entered into the objective unities whose constitution is complete. Only by doing so does intenţional analysis become genetic analysis of constitution" (Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 146-147).

[131]Cu alte cuvinte, fiecare fază a percepţiei nu revelează decât un singur aspect, o singură latură a obiectului.

[132]Levinas şi Peiffer traduc această sintagmă prin „ce depas-sement de l'intention dans l'intention elle-meme".

unei posibile explicitări[133] şi, în sfârşit, de către evidența dezvăluirii intuitive în forma unor „percepții ulterioare" reale şi posibile sau a unor reamintiri posibile pe care eu însumi le pot realiza. Înactivitatea sa însă, fenomenologul nu se limitează doar la obiectul intențional ca atare, el nu realizează doar o simplă observare directă a acestuia, o explicitare a caracteristicilor, părților şi proprietăților sale vizate. Căci atunci ar rămâne „anonimă" intenționalitatea (care constituie conştiința intuitivă sau neintuitivă) şi observația explicitantă însăşi. Cu alte cuvinte, ar rămâne atunci ascunse mutiplicitățile noetice ale conştiinței şi unitatea lor sintetică, grație căreia, în calitate de operațiune esențială care le uneşte, putem fi permanent conştienți, în general, de un anumit obiect intențional, şi anume, în fiecare caz, de acel obiect determinat pe care-1 avem în fața noastră, în calitate de obiect vizat într-un mod sau altul. De asemenea, ar rămâne ascunse operațiunile constitutive implicite, prin intermediul cărora (în cazul în care observația se continuă curând ca explicitare) putem descoperi nemijlocit o „caracteristică", o „proprietate" sau o parte, în calitate de elemente ce ne oferă o explicitare a obiectului vizat (respectiv, le putem viza implicit şi apoi le putem pune în evidență în mod intuitiv). Întimp ce fenomenologul cercetează toate obiectualitățile şi conținutul lor, exclusiv în calitate de obiecte corelative ale conştiinței, el le observă şi le descrie nu numai direct, în ele însele şi, de asemenea, nu numai ca fiind raportate în general la eul corespunzător, la *ego cogito* al cărui *cogitatum* sunt; ci el pătrunde mai curând cu privirea sa reflexivă în viața anonimă a conştiinței, dezvăluind fazele sintetice ale multiplelor moduri ale conştiinței, precum şi modurile — şi mai puțin explicite încă — ale activității eului, care fac inteligibilă caracteristica intuitivă sau neintuitivă a obiectului de a fi vizat de către eu. Ele explicitează, de asemenea, felul în care conştiința, în ea însăşi, grație structurii sale intenționale corespunzătoare, face ca un astfel de obiect care există în acest mod *[soseindes Objekt]* să-i fie în mod necesar prezent şi să-i poată apărea ca sens. De exemplu, în cazul percepției obiectelor spațiale, fenomenologul va studia (făcând abstracție pentru început de toate predicatele de „semnificație" şi ținându-se strict de *res extensa[134])* „obiectele vizuale" variabile precum şi celelalte „obiecte senzoriale" în calitate de fenomene[135] „a" acestei *res extensa.* Pentru fiecare din acestea, el va cerceta perspectivele lor variabile; mai apoi, în ceea ce priveşte modurile lor temporale de a fi date, el va studia

[133]Altfel spus, de către evidența pe care o putem obține în urma explicitării orizonturilor intenționalității constituante.
[134]Obiect extins.
[135]În textul original: Erscheinungen. Are sensul de apariții, manifestări, fenomene. A se vedea şi nota 98.

transformările conştiinței pe care o mai avem încă despre ele într-un proces de rememorare retențională, iar, în ceea ce priveşte eul, va cerceta modurile de atenție ş.a.m.d. Trebuie să remarcăm aici că explicitarea fenomenologică a obiectului perceput ca atare nu este legată de explicitarea aceluiaşi obiect după caracteristicile sale, care se realizează în cursul percepției. Prin reprezentarea percepțiilor potențiale care, odată realizate, ar face vizibil ceea ce este pe moment invizibil, ea clarifică ceea ce este implicat în sensul lui *cogitatum* şi este numai covizat *[das bloß Mitgemeinte]* în mod neintuitiv, precum reversul obiectului. Acest lucru este valabil, în general, pentru orice analiză intențională. În această calitate, ea trece dincolo de trăirile individuale ale conştiinței care formează obiectul analizei. În timp ce explictează orizonturile lor corelative, ea plasează trăirile extrem de variate în câmpul tematic al acelora care au un rol „constitutiv" în formarea sensului obiectiv al respectivului *cogitatum.* Este vorba, aşadar, nu numai despre trăirile actuale ale conştiinței, ci şi despre cele potențiale, ca unele ce sunt implicate, „prefigurate" în intenționalitatea dătătoare de sens a trăirilor actuale ale conştiinței şi care, odată puse în evidență, au drept caracteristică evidentă aceea de a pune în lumină sensul implicit. Numai în acest mod fenomenologul este capabil să-şi explice în ce fel putem deveni conştienți — în imanența vieții conştiinței şi în modurile determinate ale acestui flux neîncetat de conştiință — de unități obiective stabile şi permanente şi numai astfel îşi poate explica el în particular în ce fel se realizează această miraculoasă operațiune de constituire a unor obiecte identice pentru fiecare categorie de obiecte. Numai astfel el poate să-şi explice cum se prezintă în fiecare caz viața conştiinței constituante şi cum ar trebui să se prezinte ea conform modificărilor corelative noetice şi noematice ale aceluiaşi obiect. Prin urmare, faptul că structura oricărei intenționalități implică existența unor orizonturi prescrie analizei şi descrierii fenomenologice o metodă de un tip cu totul nou, o metodă care se aplică în toate cazurile în care conştiință şi obiect, intenționalitate şi sens, existență reală şi ideală, posibilitate, necesitate, aparență, adevăr, dar şi experiență, judecată, evidență etc. apar ca enunțuri ale unor probleme transcendentale şi trebuie tratate ca nişte probleme veritabile ale „originii" subiective.

*Mutatis mutandis,* acelaşi lucru este valabil, evident, şi în cazul unei „psihologii interne" pure sau al unei psihologii „pur intenționale" care rămâne pe terenul pozitivității naturale şi pe care noi am prezentat-o prin câteva indicații sumare drept o paralelă a fenomenologiei constitutive şi, în acelaşi timp, transcendentale.

Singura reformă radicală a psihologiei constă în elaborarea unei

psihologii pur intenționale. Brentano o reclamase deja la timpul lui însă, din păcate, el nu a recunoscut sensul fundamental al unei analize intenționale, aşadar al metodei care face posibilă pentru prima oară elaborarea unei astfel de psihologii, pentru că numai atunci aceasta ne revelează problematica ei veritabilă şi cu adevărat infinită. Pentru început, posibilitatea constituirii unei fenomenologii pure a conştiinței pare a fi, desigur, destul de îndoielnică, ținând seama de faptul că domeniul fenomenelor conştiinței este pe bună dreptate domeniul fluxului heraclitic. Într-adevăr, în van am vrea să folosim aici o metodă de formare a conceptelor şi a judecăților asemănătoare celei predominante în ştiințele obiective. Căci ar fi desigur o iluzie să vrem să definim o trăire a conştiinței ca obiect identic, bazându-ne pe experiență (precum în cazul unui obiect al naturii), aşadar în ipoteza ideală a unei explicitări posibile prin reducerea sa la elemente identice care pot fi sesizate cu ajutorul unor concepte ferme. Trăirile conştiinței nu posedă nici un fel de elemente şi relații ultime care să poată fi determinate în mod riguros prin intermediul conceptelor, aşadar pentru care să se poată pune în mod rațional problema definirii lor aproximative cu ajutorul unor concepte riguroase — şi aceasta nu numai datorită puterii noastre imperfecte de cunoaştere, ci *a priori*.

Tocmai de aceea ideea unei analize intenționale rămâne totuşi valabilă. Căci o structură tipică esențială ce poate fi cuprinsă în concepte riguroase guvernează fluxul sintezei intenționale, creînd unitate în fiecare conştiință şi constituind, din punct de vedere noetic şi noematic, unitatea sensului obiectiv.

## Obiectul intenţional în calitate de „ghid transcendental”

Structura tipică cea mai generală care, în calitatea ei de formă, cuprinde toate cazurile particulare este desemnată de schema noastră generală *ego-cogito-cogitatum.* La ea se raportează cele mai generale descrieri pe care am încercat să le facem intenționalității, sintezei ei proprii ş.a.m.d. Înparticularizarea şi descrierea acestei structuri tipice, obiectul intențional situat de partea lui *cogitatum* joacă — din motive uşor de înțeles — rolul unui „ghid" transcendental pentru dezvăluirea multiplicității tipice a cogitațiilor, care poartă în sine, într-o sinteză posibilă, acest obiect, în calitate de obiect identic vizat de către conştiință. Punctul de plecare îl constituie în mod necesar obiectul corespunzător dat în mod nemijlocit, de la care reflecția se întoarce către modul respectiv de conştiință, precum şi către orizonturile de moduri potențiale incluse în acesta, iar mai apoi către acele moduri în care obiectul s-ar putea prezenta conştiinței şi altfel decât în calitate de obiect identic în unitatea unei posibile vieți a conştiinței. Dacă ne menținem încă în limitele generalității formale şi concepem un obiect în general, în calitate de *cogitatum,* fără a determina mai exact conținutul lui şi dacă îl luăm apoi în această generalitate drept ghid, atunci multiplicitatea modurilor posibile ale conştiinței acestui obiect — tipul formal general — se divide într-o serie de tipuri particulare noetic- noematice riguros diferențiate între ele. De exemplu, percepția, retenția şi amintirea posibile, anticiparea, explicarea analogică sunt astfel de tipuri de intenționalitate care aparțin oricărui obiect imaginabil, ca de altfel şi tipurilor de legături sintetice care le corespund. Toate aceste tipuri se particularizează din nou, în ceea ce priveşte întreaga lor structură noetic-noematică, de îndată ce particularizăm generalitatea obiectului intențional menținută vidă până atunci.[136] La început, determinațiile particulare pot fi formal-logice (formal-ontologice); prin urmare, ele pot fi moduri de „ceva" în general, precum singularul şi, în cele din urmă, individualul, generalul, pluralitatea, întregul, starea de lucruri *[Sachverhalt],* relația ş.a.m.d. Aici intervine şi radicala deosebire dintre obiectualități

[136]Cu alte cuvinte, de îndată ce trecem de la generalitatea nedefinită (lipsită de determinații particulare) a obiectului intențional la determinarea sa mai exactă.

*[Gegenstandlichkeiten]* reale în sensul larg al cuvântului şi obiectualități categoriale[137], ultimele provenind din operațiunile şi activitatea eului care le constituie şi le construieşte pas cu pas, iar primele rezultând din operațiunile unei sinteze pur pasive. Pe de altă parte, avem determinațiile material-ontologice, pornind de la conceptul de individ real, care se împarte în regiunile *[Regionen]* sale reale: de exemplu, simplu obiect spațial, ființă ş.a.m.d., ceea ce atrage după sine determinații particulare corespunzătoare pentru toate modificările formal-logice corelative (caracteristică reală, pluralitate reală, relație reală ş.a.m.d.).

Fiecare tip care rezultă astfel trebuie studiat în ceea ce priveşte structura sa noetic-noematică; el trebuie explicitat şi întemeiat în mod sistematic, după modalitățile fluxului său intențional şi după orizonturile sale tipice şi implicațiile lor ş.a.m.d. Dacă fixăm un obiect oarecare în forma sau categoria lui şi menținem permanent în evidență identitatea acestuia în decursul variației modurilor de conştiință, atunci se observă că acestea din urmă, oricât ar putea fi ele de instabile şi imposibil de sesizat în elementele lor ultime, nu sunt totuşi în nici un caz arbitrare. Aceste moduri rămân legate permanent de o structură tipică ce este identică şi indestructibilă, atât timp cât obiec-tualitatea rămâne prezentă conştiinței în calitate de această entitate astfel determinată şi atât timp cât identitatea ei poate fi menținută evidentă în decursul variației modurilor de conştiință.

A explicita sistematic tocmai această structură tipică reprezintă sarcina teoriei transcendentale care, dacă se menține în limitele unei generalități obiective luate drept ghid, se numeşte teorie a constituirii transcendentale a unui obiect în general, ca obiect având forma respectivă şi aparținând categoriei sau — în cel mai înalt grad — regiunii respective.

Rezultă astfel mai multe teorii transcendentale, pentru început distincte între ele: o teorie a percepției şi a altor tipuri de intuiție, o teorie a semnificației, o teorie a judecății, o teorie a voinței ş.a.m.d. Ele se vor uni însă, mai apoi, şi anume în legătură cu conexiunile sintetice atotcuprinzătoare. Din punct de vedere funcțional, ele sunt părți componente ale teoriei formal-generale a constituirii unui obiect în general, respectiv ale teoriei constituirii unui orizont deschis de obiecte posibile în general, ca obiecte ale unei conştiințe posibile.

Urmează apoi teorii transcendentale constitutive care nu mai sunt formale şi care se raportează, de exemplu, la obiecte spațiale în general, considerate individual sau în ansamblul unei naturi; apoi, la

[137]A se vedea şi comentariul lui Roman Ingarden (op. cit., pp. 214-215).

ființe psiho-fizice, la oameni, la comunități sociale, la obiecte ale culturii şi, în sfârşit, la o lume obiectivă în general[138], considerată în mod pur, ca lume a unei conştiințe posibile şi — din punct de vedere transcendental — ca o lume ce se constituie în mod pur, în calitate de obiect al conştiinței, în ego-ul transcendental. Toate acestea rezultă, fireşte, în urma *ἐποχή* transcendentale consecvent aplicate.

Nu putem trece însă cu vederea faptul că tipurile de obiecte reale şi ideale de care suntem conştienți în mod obiectiv nu reprezintă singurele elemente directoare pentru cercetările *constitutive,* adică pentru acele cercetări care îşi propun să descrie structura tipică universală a modurilor lor posibile de conştiință. Acelaşi rol îl au şi tipurile de obiecte pur subiective, ca şi toate tipurile de trăiri imanente ale conştiinței, în măsura în care ele, în calitate de obiecte ale conştiinței interne a timpului, au — luate individual şi în general — propria lor constituire. În toate privințele, se ridică probleme referitoare la tipurile de obiecte considerate individual şi probleme referitoare la universalitatea lor. Ultimele privesc ego-ul în universalitatea existenței şi vieții sale şi în raport cu universalitatea corelativă a obiectelor sale corelate.

Dacă luăm drept ghid transcendental lumea obiectivă în unitatea ei, atunci ea ne trimite înapoi către sinteza percepțiilor obiective şi a celorlalte intuiții obiective reale, sinteză care înglobează unitatea întregii vieți a conştiinței şi grație căreia lumea obiectivă este întotdeauna prezentă conştiinței ca o unitate, putând deveni astfel un obiect al ei. Prin urmare, lumea constituie o problemă egologică universală, aşa cum este şi întreaga viață a conştiinței în temporalitatea ei imanentă, dacă o privim dintr-un punct de vedere pur imanent.

[138]A se vedea şi Husserliana I, p. 241 (89, 5).

## Ideea unităţii universale a tuturor obiectelor şi sarcina clarificării constituirii lor

Pentru investigațiile transcendentale legate între ele din punct de vedere tematic, am descoperit drept ghid tipuri de obiecte, concepute ca pure *cogitata* în cadrul reducției transcendentale şi neinfluențate în vreun fel de „presupozițiile" proprii unui sistem de concepte ştiințifice admis dinainte ca valabil. Multiplicitățile constituante ale conştiinței *[Betvußt- seinsmannigfaltigkeiten]* — acelea care sunt unificate sau pot fi unificate într-o aceeaşi conştiință prin intermediul sintezei — nu sunt întîmplătoare, ci sunt legate esențialmente între ele, în ceea ce priveşte posibilitatea unei astfel de sinteze. Prin urmare, ele sunt supuse unor principii grație cărora investigațiile fenomenologice nu se pierd în descrieri lipsite de legătură între ele, ci urmează din rațiuni esențiale o anumită ordine. Orice obiect, orice lucru în general (precum şi orice obiect imanent) desemnează o structură directoare a ego-ului transcendental. Încalitate de obiect reprezentat de către conştiință şi prezent permanent acesteia, el desemnează apoi o regulă universală pentru o altă conştiință posibilă despre acelaşi obiect, posibilă în cadrul unei structuri tipice funciar-mente predeterminate. Situația este, fireşte, aceeaşi pentru orice obiect imaginabil, pentru orice obiect pe care-1 putem concepe ca fiind reprezentat. Subiectivitatea transcendentală nu este un haos de trăiri intenționale ale conştiinței. Dar ea nu este nici un haos de tipuri constitutive, între care fiecare din ele ar fi organizat în sine, în raport cu o specie sau o formă de obiecte intenționale. Cu alte cuvinte: totalitatea obiectelor şi a tipurilor de obiecte pe care eu le pot concepe sau — pentru a vorbi în limbaj transcendental — pe care eu, în calitate de *ego* transcendental, le pot imagina nu este un haos, aşa după cum în mod corelativ nu este un haos nici totalitatea tipurilor de multiplicități infinite care corespund tipurilor de obiecte şi care se pot lega între ele în orice moment, din punct de vedere noetic şi noematic, într-o posibilă sinteză comună.

Toate acestea anticipează o sinteză constitutivă universală în care toate sintezele se desfăşoară împreună într-o ordine determinată şi în care sunt cuprinse, aşadar, toate obiec-tualitățile reale şi posibile, în calitate de obiecte ale ego-ului transcendental şi, în mod corelativ,

toate modurile sale corespunzătoare reale şi posibile de conştiință. De asemenea, putem spune că se schițează astfel o temă extrem de vastă, care este cea a întregii fenomenologii transcendentale, şi anume de a efectua toate investigațiile fenomenologice în calitate de cercetări constitutive corespondente, legate şi coordonate prin urmare într-un mod riguros sistematic, în unitatea unei ordini sistematice şi atotcuprinzătoare şi luând drept ghid mobil sistemul — ce trebuie elaborat treptat — al tuturor obiectelor unei conştiințe posibile şi, în cadrul acestuia, sistemul categoriilor lor formale şi materiale.

Să spunem însă mai curând că aici este vorba despre o idee directoare infinită. Sistemul de obiecte posibile, ca obiecte ale unei conştiințe posibile (sistem care trebuie presupus printr-o anticipație evidentă), este el însuşi o idee (dar nu şi o invenție sau o ficțiune „ca şi cum"), iar el ne oferă un principiu de ordin practic, dându-ne posibilitatea să legăm între ele teoriile constitutive (relativ închegate în sine) prin intermediul dezvăluirii consecvente nu numai a orizonturilor imanente proprii obiectelor conştiinței, ci şi a celor care trimit în exterior, către formele esențiale ale legăturilor. Evident, problemele ce apar atunci când luăm drept ghid limitat tipurile individuale de obiecte se dovedesc a fi extrem de complicate, ele conducându- ne întotdeauna, atunci când le aprofundam, la constituirea unor discipline vaste, aşa cum este cazul, de exemplu, cu teoria transcendentală a constituirii unui obiect spațial şi chiar a unei naturi în general, a regnului animal, a umanității şi a culturii în general.

Meditația a treia

# PROBLEMELE CONSTITUTIVE. ADEVĂR ŞI REALITATE

## Clarificarea conceptului de constituire transcendentală prin introducerea noţiunilor de „raţiune" și „nonraţiune"

Constituirea fenomenologică a însemnat până aici pentru noi constituirea unui obiect intențional în general. Ea cuprindea ansamblul *cogito-cogitatum* în toată amploarea lui. Acum începem să diferențiem acest domeniu după structurile sale, pentru a pregăti un concept mai clar de constituire fenomenologică. Până în prezent, nu a contat dacă era vorba despre obiecte cu adevărat existente sau nonexistente, respectiv despre obiecte posibile sau imposibile. Abținerea noastră de a judeca în privința existenței sau nonexistenței lumii şi, în continuare, în privința celorlalte obiectualități date *(Gegenstandlichkeiten]* nu înseamnă însă şi abandonarea acestei diferențieri. Plasată sub noțiunile mai generale de „rațiune" şi de „nonrațiune", în calitatea lor de concepte corelative existenței şi nonexistenței lumii, ea este mai curând o temă universală a fenomenologiei. Prin ἐποχη, noi reducem datul real la o simplă intenție şi la obiectul vizat luat în mod pur ca atare. Predicatele de existență şi nonexistență, ca şi variantele lor modale se raportează la acesta din urmă; aşadar, nu pur şi simplu la obiectele însele, ci la sensul lor obiectual. Predicatele de adevăr (exactitate) şi falsitate se raportează la prima dintre ele, la „intenția" corespunzătoare, deşi într-un sens extrem de larg. Aceste predicate nu sunt pur şi simplu nişte date fenomenologice ale trăirilor intenționale ale conştiinței, respectiv ale obiectelor vizate dar, cu toate acestea, ele au o „origine fenomenologică". Din categoria multiplicităților de moduri de conştiință pentru fiecare obiect vizat (de orice categorie ar fi el), multiplicități care sunt legate sintetic între ele şi a căror structură fenomenologică tipică poate fi analizată, fac parte şi acele sinteze care, în ceea ce priveşte intenția finală *[Ausgangsmeinung],* confirmă (şi, în

particular, confirmă într-un mod evident) corespondența dintre intenție şi obiectul vizat sau care dimpotrivă, o infirmă şi o anulează în mod evident, în acest caz, obiectul vizat are el însuşi, în mod corelativ, caracterul evident al unui obiect existent sau nonexistent (a cărui existență este anulată sau „bifată").[139] Sintezele care se produc astfel sunt nişte intenționalități de un grad superior, care aparțin într-o disjuncție exclusivă *[in exklusiver Disjunktion]* tuturor sensurilor obiectuale ale rațiunii, realizabile prin definiție de către ego-ul transcendental. Rațiunea nu reprezintă o facultate accidentală, ea nu este o noțiune pentru posibile fapte întîmplătoare, ci mai curând pentru o formă structurală esențială a subiectivității transcendentale în general.

Rațiunea trimite către posibilitățile de confirmare, iar acestea, în sfârşit, trimit către evidență, către realizarea unei evidențe şi către situația în care evidența este realizată. Despre toate acestea a trebuit să vorbim deja în debutul meditațiilor noastre, atunci când încă în deplină „naivitate" căutam pentru început reguli metodologice, deci atunci când nu ne aflam încă pe terenul fenomenologiei. Evidența devine acum obiectul însuşi al cercetării noastre fenomenologice.

[139]Sintezele de confirmare reprezintă o etapă esențială a constituirii obiectului într-un proces practic nelimitat. Experiența „demonstrativă" este în acest context indisolubil legată de sintezele de confirmare. Comentând asupra acestei probleme fundamentale a fenomenologiei husserliene, prof. Stroker afirmă: „It is identifying syntheses of coincidence of object-noemata belonging to different types that constitute the syntheses of confirmation. Such syntheses also condition the possibility of always being able to return to the object, of constituting it again and again as the same object against a changing background of experience. These syntheses also show, however, that the posit-ing of the object's reality is never final, that its synthesis of confirmation can never be finalized, and that, with respect to its mode of being, it is an object only in the essentially infinite pro-gress of an ongoing constitution" (op. cit., p. 111).

## Evidenţa ca dat originar si variantele sale

În sensul ei cel mai larg, evidența reprezintă un fenomen originar al vieții intenționale diferit de ceea ce se înțelege de obicei prin „a avea conştiință despre ceva" *[Bewußthaben],* această conştiință putând fi *a priori* „vidă", prezumtivă, indirectă, inautenticâ. Ea este un mod de conştiință cu totul deosebit în care un lucru, o stare de lucruri, o generalitate, o valoare ş.a.m.d. apar, se prezintă şi se dau ele însele „în persoană", în acest mod final, ele sunt date în mod originar *[„originaliter"]* şi pot fi nemijlocit intuite.[140] Pentru eul meu, aceasta însemnă nu o vizare a unui obiect în mod confuz, cu ajutorul unor noțiuni lipsite de conținut, ci a fi în intimitatea lucrului însuşi, a-1 intui, a-1 „vedea", a-1 examina. Luată în general, experiența este o evidență specială; de asemenea, putem spune că evidența în general este experiență, într-un sens unitar extrem de larg şi totuşi esențial. într-adevăr, în ceea ce priveşte obiectele obişnuite, evidența nu e decât un caz accidental al vieții conştiinței, care desemnează însă o posibilitate, şi anume ca scop spre care tinde şi se realizează o intenție pentru orice obiect deja vizat sau care poate fi vizat. Prin urmare, ea desemnează o trăsătură fundamentală, esențială a vieții intenționale în general. Orice conştiință în general poate avea deja, ea însăşi, caracterul unei evidențe, atunci când obiectul său intențional îi este dat el însuşi în persoană, sau este concepută astfel încât în ea obiectul se dă el însuşi în persoană, deci au loc sinteze de confirmare, care aparțin esențialmente domeniului posibilității. Înatitudinea reducției transcendentale, putem cerceta pentru fiecare conştiință vagă dacă şi în ce măsură obiectul intențional îi corespunde (respectiv îi poate corespunde) acesteia, în modul „el însuşi în persoană", în condițiile în care identitatea lui rămâne neschimbată; sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, putem cerceta cum ar trebui să arate obiectul presupus, având în vedere că ceea ce fusese vizat în mod vag şi imprecis capătă ulterior determinații mai exacte. Înprocesul confirmării, ea se poate transforma în opusul său, iar în locul obiectului vizat poate apărea un altul, şi anume în modul „el însuşi în persoană", caz în care confirmarea obiectului vizat eşuează, iar acesta din urmă este lovit la rândul lui de nulitate.

---

[140]23. Pentru alte detalii, a se vedea Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 108-109.

Nonexistență este doar o modalitate — privilegiată din anumite motive în logică — a existenței şi a certitudinii asupra existenței *[Seinsgewißheit].* Într-un sens extrem de larg însă, evidența este un concept corelativ nu numai al noțiunilor de existență şi nonexistență, ci şi al celorlalte variații modale ale existenței, precum a fi posibil, a fi probabil şi a fi dubitabil; în plus, el este şi un concept corelativ al acelor variații care nu aparțin acestei serii şi care îşi au originea în sfera afectivă sau volitivă, precum a fi valoros şi bun.

# Realitate si cvasirealitate

Toate aceste diferenţieri se descompun, în plus, în cupluri paralele, ca urmare a distincţiei dintre realitate şi ficţiune (pseudo-realitate), care traversează întreaga sferă a conştiinţei şi, în mod corelativ, toate modalităţile de existenţă. De partea ficţiunii, apare un nou concept general de posibilitate, care repetă într-o versiune modificată, în maniera simplei putinţe de a concepe (într-un act propriu de gândire, în maniera lui „ca şi cum" ar fi) toate modurile de existenţă, începând cu simpla certitudine referitoare la existenţă. El realizează aceasta prin intermediul modurilor de existenţă proprii unor nonrealităţi pur imaginare, opuse modurilor realităţii (a fi real, a fi real şi probabil, a fi real şi dubitabil, a fi nul ş.a.m.d.). Astfel, apare o separare corelativă între modurile de conştiinţă ale poziţionalităţii *[Positionalitdt]* şi ale cvasipoziţionalităţii (ale lui „ca şi cum", ale imaginarului, o expresie evident prea ambiguă): modurilor lor particulare le corespund moduri proprii de evidenţă a obiectelor pe care ele le vizează, şi anume modurile lor de existenţă respective, precum şi potenţialităţi proprii realizării evidenţei. Aici intervine ceea ce numim adesea clarificare, a clarifica: aceasta desemnează întotdeauna un mod de realizare a evidenţei, un mod de a stabili o legătură sintetică între o intenţie neclară şi o „intuiţie prefigurantă" corespunzătoare *[„vorverbildlichende" Anschauung],* mai exact o astfel de intuiţie care are implicit proprietatea de a confirma sensul acestei intuiţii şi de a-1 „umple" în mod corespunzător, atunci când se realizează direct, nemijlocit. Intuiţia prefigurantă care stă la baza acestei umpleri şi confirmări nu ne oferă însă evidenţa ce „constituie" existenţa, ci evidenţa posibilităţii de existenţă a conţinutului său corespunzător.

## Realitatea considerată în calitate de corelativ al confirmării evidente

Prin aceste scurte observații am indicat pentru început care sunt problemele generale formale ale analizei intenționale şi care sunt investigațiile corespunzătoare extrem de vaste şi de dificile referitoare la originea fenomenologică a principiilor şi conceptelor fundamentale formal-logice. Dar nu numai atât. Aceste remarci ne mai revelează şi o altă idee importantă: aceste concepte indică în generalitatea lor formal-ontologică o lege universală a vieții conştiinței în general, numai în virtutea căreia adevărul şi realitatea au — şi pot avea — un sens pentru noi. Înrealitate, faptul că obiectele luate în sensul cel mai larg (obiecte reale, trăiri ale conştiinței, numere, stări de lucruri, legi, teorii etc.) există pentru mine nu are, fireşte, la început nici o legătură cu evidența, ci înseamnă doar că aceste obiecte au o anumită valabilitate, că ele semnifică ceva pentru mine; cu alte cuvinte, ele sunt prezente conştiinței mele în calitate de *cogitata,* în modul pozițional al credinței certe. Noi ştim însă, de asemenea, că ar trebui să renunțăm la a le mai considera valabile, de îndată ce o sinteză de identitate evidentă ne-ar conduce la o contradicție cu ceea ce este dat în mod evident şi mai ştim că nu putem fi siguri în privința existenței reale a unui obiect decât prin intermediul sintezei de confirmare evidentă, care ne dă realitatea adevărată sau exactă. Este limpede că adevărul, respectiv adevărata realitate a obiectelor nu pot fi create decât din evidență; numai datorită ei capătă sens pentru noi orice obiect „realmente" existent, adevărat şi legitim valabil, de orice formă şi tip ar fi el, împreună cu toate deter-minațiile sale proprii, care-i aparțin şi care reprezintă pentru noi felul său adevărat de a exista. Orice legitimitate rezultă de aici; prin urmare, ea provine din însăşi subiectivitatea noastră transcendentală. Orice adecvare imaginabilă se produce sub forma propriei noastre confirmări, ea este sinteza noastră şi îşi are în noi fundamentul său transcendental ultim.

## Evidenţa habituală şi evidenţa potenţială. Rolul lor în constituirea sensului de „obiect existent"

Evident, ca şi identitatea obiectului vizat ca atare şi în general, identitatea obiectului realmente existent şi, mai apoi, cea a adecvării dintre obiectul vizat şi cel realmente existent nu reprezintă un moment real al evidenței şi al confirmării, în calitatea lor de flux al actelor conştiinței. E vorba atunci însă despre o imanență ideală, care ne trimite către alte conexiuni esențiale între sinteze posibile. Fiecare evidență creează pentru mine o achiziție durabilă. Pot reveni „întotdeauna din nou" la realitatea observată într-o înlănțuire de noi evidențe care restituie evidența originară. Astfel se întîmplă, de exemplu, în cazul evidenței proprii datelor imanente, sub forma unei succesiuni de reamintiri intuitive, pe fondul unui orizont deschis şi infinit care, ca orizont potențial, creează posibilitatea acestei reveniri. Înabsența unor astfel de posibilități, nu ar exista pentru noi nici un obiect durabil şi stabil, nici o lume reală şi ideală. Fiecare dintre ele există pentru noi doar datorită evidenței, respectiv datorită prezumției că putem obține această evidență şi că o putem reitera.

Din toate acestea, rezultă deja faptul că evidența particulară nu creează încă pentru noi nici o existență durabilă. într-un sens extrem de larg, fiecare existent *[Seiendes]* este un obiect „în sine" şi are drept contraparte caracterul accidental al actelor intenționale particulare de a fi „pentru mine". Înmod analog fiecare adevăr este, în acest sens extrem de larg, un „adevăr în sine". Acest sens foarte larg al expresiei „în sine" trimite prin urmare la noțiunea de evidență, dar nu la o evidență ca fapt trăit *[als Erlebnistatsache],* ci la anumite potențialități întemeiate în eul transcendental şi în viața acestuia; mai întâi, la cele ale infinității de intenții *[Meinungen]* care se raportează în mod sintetic la unul şi acelaşi obiect, mai apoi însă, şi la potențialitățile confirmării lor, aşadar la evidențe potențiale reiterabile la infinit, în calitate de fapte trăite.

## Evidenţa prezumtivă a experienţei lumii. Lumea ca idee corelativă a unei evidenţe empirice perfecte

Evidențele mai trimit încă, într-un alt mod extrem de complicat, la o infinitate de evidențe referitoare la un acelaşi obiect, şi anume întotdeauna când prezintă obiectul lor într-un mod unilateral. Aceasta nu priveşte nimic mai puțin decât ansamblul evidențelor prin intermediul cărora ne reprezentăm nemijlocit şi în mod intuitiv o lume obiectivă reală, în întregul ei şi după obiectele sale particulare. Evidența corespunzătoare acestora este experiența exterioară şi este absolut necesar să înțelegem că nu se poate imagina nici o altă modalitate în care obiectele de acest tip ne-ar mai putea fi date. Pe de altă parte însă, se cuvine să înțelegem, de asemenea, că acestui gen de evidență îi aparține în mod esențial caracterul de universalitate, mai exact spus, un orizont variat de anticipări nerealizate, dar care au nevoie să fie realizate; aşadar, acestui gen de evidență îi aparțin conținuturi de simple intenții ce trimit către evidențe potențiale corespunzătoare. Această imperfecțiune a evidenței se desăvârşeşte apoi prin treceri succesive sintetice de la o evidență la alta, însă în mod necesar, în aşa fel încât nici o astfel de evidență imaginabilă nu poate atinge o adecvare perfectă, ea fiind întotdeauna acompaniată de preintenții *[Vormeinungen]* şi cointenții *[Mitmeinungen]* „neumplute".[141]

În acelaşi timp, rămâne oricând posibil ca credința în existența obiectului *[Seinsglaube]* prezentă în actul anticipării tot să nu se împlinească, ca obiectul ce apare în modul „el însuşi în persoană" să nu existe în realitate sau să fie altfel. Cu toate acestea experiența exterioară este, prin esență, singura instanță confir-matoare pentru obiectele ei, pentru toate realitățile obiective, însă aceasta, desigur, numai atât timp cât experiența ce decurge în mod pasiv sau activ are forma sintezei de concordanță[142]. Faptul că în felul acesta, ca şi în cazul evidenței originare, lumea este şi rămâne în mod necesar transcendentă conştiinței nu schimbă cu nimic faptul că orice obiect transcendent se constituie numai în viața conştiinței, ca ceva inseparabil de ea şi că aceasta, în calitate de conştiință de o anumită

[141]Cu alte cuvinte, ea este întotdeauna acompaniată de preintenții şi cointenții nerealizate, neâmplinite, al căror sens vizat nu a fost realizat.
[142]În textul original: Synthese der Einstimmigkeit. A se vedea şi nota 117.

lume, poartă în sine în mod indisolubil sensul de lume, precum şi „această lume realmente existentă".[143]

În sfârşit, numai dezvăluirea orizonturilor experienței poate clarifica „realitatea" lumii şi „transcendența" ei şi numai ea ne poate apoi arăta că acestea sunt inseparabile de subiectivitatea transcendentală în care se constituie orice sens şi orice tip de realitate. Faptul că fiecare experiență a lumii trimite la infinități concordante *[einstimmige Unendlichkeiten]* de alte experiențe posibile, în care orice obiect realmente existent poate avea sens numai ca unitate vizată, sau ca unitate ce poate fi vizată în ansamblul conştiinței şi care este dată ea însăşi într-o evidență empirică perfectă înseamnă, desigur, că orice obiect real al unei lumi oarecare şi, în primul rând, al lumii înseşi reprezintă o idee infinită care se raportează la infinitatea experiențelor ce trebuie unite în mod concordant, o idee corelativă ideii unei evidențe empirice perfecte, a unei sinteze complete de experiențe posibile.

[143]23. Referitor la complexa problemă a constituirii obiec-tualităților şi a eului pur, unul dintre punctele esențiale ale fenomenologiei husserliene, a se vedea şi Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 103-106, 146-165. De asemenea, Daniel Christoff, op. cit., pp. 50-55, Arion Kelkel şi Rene Scherer, op. cit., pp. 57-64.
Toate actele conştiinței „constituie" obiectualitățile ei. Avem de-a face astfel cu sinteze în care conştiința constituie unitatea unei entități intenționale, mai exact, în calitate de aceeaşi unitate (identică), ce se poate prezenta sub mai multe aspecte. La limită, fenomenologia lui Husserl ajunge astfel la concluzia că întreg universul este rezultatul unei neâncetate constituiri intenționale (de aceea, se spune că Husserl a elaborat un idealism constitutiv transcendental).

## Regiunile ontologice formale şi materiale ca indici ai sistemelor transcendentale de evidenţe

Se înțelege acum care sunt marile sarcini ale explicitării de sine transcendentale a ego-ului, respectiv ale explicitării vieții conştiinței sale. Ele apar în legătură cu obiectualitățile care sunt sau care pot fi „puse"[144] în aceasta. Pentru fiecare obiect pe care eu, ca *ego* transcendental, îl vizez sau îl pot viza în general, noțiunile de existență adevărată şi de adevăr (în toate modalitățile lor) desemnează o diferențiere structurală în sânul multiplicităților infinite de cogitații reale şi potențiale care se raportează la el şi care se pot reuni, aşadar, în general, în unitatea unei sinteze de identitate. Însânul acestei multiplicități, un obiect cu adevărat existent indică un sistem particular, sistemul evidențelor care se raportează la el şi care sunt legate sintetic între ele, în aşa fel încât se unesc în final într-o evidență totală, deşi-poate-infinită. Aceasta ar fi o evidență perfectă care ar prezenta în cele din urmă obiectul în toată bogăția lui, o evidență în sinteza căreia s-ar confirma în mod adecvat tot ceea ce în evidențele particulare care o întemeiază era doar o preintenție nerealizată. O sarcină bine definită şi extrem de dificilă ar fi nu aceea de a realiza cu adevărat această evidență (pentru toate obiectele reale, acesta ar fi un scop absurd, întrucât, aşa după cum am explicat deja, în cazul lor o evidență absolută este doar o idee), ci de a elucida în detaliu structura esențială a acestei evidențe, respectiv structura esențială a dimensiunilor de infinitate ce compun sistematic sinteza ei ideală infinită. Aceasta este sarcina constituirii transcendentale a unor obiectualități reale în sensul pregnant al cuvântului. Alături de investigațiile formale generale, cu alte cuvinte, alături de acelea care se referă la conceptul formal-logic (formal-ontologic) de obiect în general (şi care prin urmare nu se interesează de particularitățile materiale ale diferitelor categorii speciale de obiecte), vom avea atunci, aşa cum se poate observa, impresionanta problematică a acelei constituiri a uneia dintre cele mai înalte categorii (regiuni) de obiecte ce nu mai este formal-logică, ca de exemplu regiunile cuprinse în noțiunea de lume obiectivă. Este nevoie de o teorie constitutivă a naturii fizice care este „dată" întotdeauna ca existentă (şi care,

[144] În textul original: gesetzte. Pentru Setzung, a se vedea nota 78.

implicit, este permanent presupusă), de o teorie a omului, a comunității umane, a culturii ş.a.m.d. Fiecare dintre aceste noțiuni desemnează o disciplină vastă cuprinzând diverse direcții de cercetare ce corespund conceptelor naiv-ontologice (precum cele de spațiu real, timp real, cauzalitate reală, obiect real, caracteristică reală etc). Desigur, în fiecare caz, este vorba de a dezvălui intenționalitatea implicată în experiența însăşi ca trăire transcendentală a conştiinței, de a explicita în mod sistematic orizonturile potențiale prin trecerea la evidența care ar putea „umple" intenția. Însfârşit, este vorba de a explicita astfel noile orizonturi ce apar permanent în interiorul lor după un anumit mod determinat, toate acestea însă analizând permanent corelațiile intenționale. Înceea ce priveşte obiectele, apare astfel o extrem de complexă structură intențională a evidențelor constitutive în unitatea lor sintetică; de exemplu, o întemeiere în trepte a entităților care nu sunt obiective (care sunt pur subiective), pornind de la fundamentul originar obiectiv. Rolul acestuia îl joacă întotdeauna temporalitatea imanentă, viața constituantă care se scurge şi se constituie în sine şi pentru sine. Clarificarea structurii acesteia este obiectul teoriei conştiinței originare a timpului, în care sunt constituite datele temporale.

Meditația a patra

# DEZVOLTAREA PROBLEMELOR CONSTITUTIVE ALE EGO-ULUI TRANSCENDENTAL

## Ego-ul transcendental — inseparabil de trăirile sale

Obiectele există pentru noi şi sunt pentru noi ceea ce sunt numai în calitate de obiecte ale unei conştiințe reale şi posibile. Pentru ca aceasta sa nu fie o afirmație lipsită de conținut şi o simplă temă pentru speculații vide, trebuie să arătăm ce înseamnă concret acest mod al obiectelor de a-fi-pentru-noi *[Fur-uns-Sein]* şi acest fel particular al lor de a fi *[So-Sein].* Cu alte cuvinte, trebuie să arătăm despre ce fel de conştiință — reală şi posibilă — este vorba, ce înseamnă în acest caz posibilitate ş.a.m.d. Acest lucru îl poate realiza doar investigația constitutivă[145], pentru început în sensul mai larg prezentat mai înainte, iar apoi în sensul mai restrâns pe care tocmai l-am descris anterior, folosind însă singura metodă posibilă cerută de esența intenționalității şi a orizonturilor ei. Prin intermediul analizelor pregătitoare care ne-au condus către sensul temei noastre, a fost clarificat deja faptul că ego-ul transcendental (respectiv sufletul, în varianta paralelă a psihologiei) este ceea ce e doar în raport cu obiectualitățile intenționale. Dintre acestea însă fac parte şi obiectele care există în mod necesar pentru *ego;* pentru el, în calitate de *ego* ce se raportează la lume, fac parte din această categorie nu numai obiectele din sfera sa temporală imanentă, susceptibilă de a fi confirmată în mod adecvat, ci şi obiectele lumii care îşi justifică existența numai prin derularea concordantă a experienței exterioare inadecvate şi prezumtive. Prin urmare, o trăsătură esențială a ego-ului este aceea de a avea întotdeauna sisteme de intenționalități, precum şi sisteme de concordanță ale acestora, care se derulează parțial în interiorul lui şi parțial ca potențialități ferme, susceptibile de a fi oricând dezvăluite prin intermediul orizonturilor preschițate. Orice

[145]Este vorba, fireşte, despre analiza modului în care sunt „constituite" obiectele.

obiect vizat, gândit, valorizat şi analizat de către *ego*, dar şi orice obiect pe care el 1-a imaginat şi îl poate imagina este, în calitatea sa de obiect corelativ, un indice al sistemului său de intenționalități şi el nu există decât în această calitate de obiect corelativ.

# Eul ca pol identic „trăirilor conştiinţei[146]

Se cuvine totuşi să atragem atenția acum asupra unei mari lacune a prezentării noastre. Ego-ul însuşi există pentru sine într-o evidență continuă, aşadar el se constituie continuu în sine ca existent.[147] Până acum am atins numai o latură a acestei autoconstituiri şi ne-am îndreptat privirea numai asupra fluxului de cogitații ale lui *cogito.*

*Ego*-ul nu se percepe pe sine însuşi doar ca un simplu flux de viață *[als stromendes Leben],* ci el se sesizează pe sine în calitate de eu, de acelaşi eu identic în toate trăirile şi toate actele sale *[cogito].* Pentru că până acum neam ocupat doar de relația intenționlă dintre conştiință şi obiect, *cogito* şi *cogitatum,* nu ni s-a dezvăluit decât acea sinteză care „polarizează" multiplicitățile trăirilor conştiinței reale şi posibile după obiecte identice, aşadar în raport cu obiectele în calitate de poli, de unități sintetice. Acum ne apare o a doua polarizare, un al doilea tip de sinteză care cuprinde într-o manieră proprie toate multiplicitățile particulare de cogitații, şi anume în calitate de cogitații ale eului identic care trăieşte ca eu activ sau pasiv în şi prin toate trăirile conştiinței sale şi care se raportează prin intermediul lor la toate obiectele-poli *[Gegenstandspole].*

[146]Husserl însuşi se întreabă (într-o notă făcută pe marginea manuscrisului său) dacă această problemă esențială nu intervine cumva prea târziu în mersul meditațiilor sale. Este important să reținem faptul că unul dintre scopurile principale ale acestei penultime meditații este acela de a completa idealismul transcendental (schițat în linii mari în primele trei meditații), printr-o introducere a problemelor genetice (geneza activă şi geneza pasivă). Se trece, prin urmare, dintr-o dimensiune statică într-una dinamică. Husserl ajunge astfel la concepția unui eu în calitate de pol identic al tuturor trăirilor conştiinței sale (Erlebnisse), i.e. ca un pol identic în fluxul permanent al cogitațiilor sale, un substrat de habitualități, un substrat al proprietăților sale permanente, urmând anumite legi ale composibilității.

[147]Este vorba despre autoconstituirea transcendentală a eului pur.

## Eul ca substrat de habitualităţi[148]

Trebuie să remarcăm însă că acest eu central nu este un pol de identitate vid (la fel de puțin cum este orice alt obiect). Învirtutea unei legități a „genezei transcendentale", el capătă o nouă proprietate permanentă, o dată cu fiecare act pe care-1 efectuează şi care are un sens obiectiv nou. De exemplu, dacă printr-un act de judecată mă decid pentru prima dată în favoarea existenței şi a modului de a exista *[Sosein]* ale unui obiect, acest act trecător dispare, dar eu sunt şi rămân de acum înainte acel eu care a hotărît într-un anumit mod, sunt acel eu „care are convingerea respectivă". Aceasta înseamnă însă nu numai că eu îmi amintesc sau că îmi pot aminti despre acest act de acum înainte. Acest lucru îl pot face şi dacă aş fi „renunțat" între timp la convingerea mea. După ce am „bifat-o", ea nu mai este convingerea mea, însă ea avusese această calitate până atunci în mod constant. Atât timp cât e valabilă pentru mine, pot „reveni" în repetate rânduri asupra ei, descoperind-o întotdeauna ca fiind convingerea mea care îmi aparține în mod obişnuit, respectiv descoperindu-mă pe mine însumi ca fiind eul care are o anumită convingere — ca eu durabil care e determinat de acest *habitus* permanent. La fel se întîmplă cu orice decizii axiologice sau volitive *[Wert- und Willensentscheidungen].*

Iau o decizie: actul trece, însă decizia rămâne; fie că devin apoi pasiv căzând într-un somn adânc, fie că trăiesc alte acte, decizia rămâne valabilă în continuare. În mod corelativ, de acum înainte eu sunt determinat într-un anumit fel şi aceasta atât timp cât nu renunț la decizia mea. Dacă are ca obiect o acțiune finală, ea nu este „anulată" o dată cu realizarea acesteia, ci rămâne valabilă şi în continuare, în modul împlinirii ei: „o recunosc în continuare ca fiind acțiunea mea", însă, perseverând în voința mea statornică, eu mă transform pe mine însumi atunci când „bifez" sau anulez deciziile şi acțiunile mele.[149] Persistența, dăinuirea în timp a unor astfel de determinații ale eului, ca şi transformarea lor specifică nu înseamnă, desigur, o „umplere" *[Fullung]* permanentă a timpului imanent cu trăiri ale conştiinței, după cum eul durabil, în calitatea sa de pol al

[148]În textul original: Habitualitdten. Levinas şi Peiffer folosesc în mod constant forma latină (habitus) care înseamnă literal aspect exterior, înfățişare, fel, formă, conformație, poziție, dar şi fel de a fi, stare, natură, caracter propriu, dispoziție. Sensul vizat de Husserl este însă acela de proprietăți permanente.
[149]A se vedea şi observațiile lui Roman Ingarden (op. cit., pp. 215-218).

determinațiilor permanente, nu este un simplu act şi nici o continuitate de trăiri ale conştiinței, cu toate că, prin intermediul unor astfel de determinații habituale, el se raportează în mod esențial la fluxul conştiinței. Întimp ce, prin intermediul propriei sale geneze active, eul se constituie ca substrat identic al proprietăților sale durabile, el se constituie în continuare, de asemenea, ca eu personal, „permanent şi durabil", în sensul cel mai larg al cuvântului, care permite să se vorbească şi despre „persoane" inferioare omului. Chiar dacă, în general, convingerile nu sunt decât relativ permanente şi chiar dacă ele eu modurile lor proprii de a se transforma (prin modalizarea pozițiilor active, între care „bifarea" sau negarea şi

distrugerea valabilității lor), eul păstrează totuşi în toate aceste transformări un stil constant, un caracter personal.

## Concreteţea deplină a eului în calitate de monadă şi problema autoconstituirii sale

Facem acum o distincție între eul ca pol identic şi ca substrat de habitualități şi *ego*-ul luat în plenitudinea sa concretă (pe care ținem să-l numim monadă cu termenul lui Leibniz), în timp ce adăugăm primului tocmai acel lucru fără de care eul nu poate exista în mod concret; şi anume, el poate există concret numai în diversitatea şi fluxul vieții sale intenționale şi numai în raport cu obiectele vizate de el şi care, eventual, se constituie ca fiind existente pentru el. Evident, în cazul acestor obiecte, caracteristica lor de a fi permanente şi de a exista într-un anumit mod este un corelativ al habitualității corespunzătoare care se constituie în interiorul însuşi al eului-pol. Acest lucru trebuie înțeles astfel. Ca *ego*-ul, eu am în jurul meu un univers care există pentru mine în mod continuu; în interiorul lui, se află obiecte care există pentru mine, şi anume ca obiecte ce îmi sunt cunoscute în articulațiile lor permanente sau a căror cunoaştere este doar anticipată. Primele, cele care există pentru mine în primul sens, datorează acest lucru unei achiziții originare, adică unei cunoaşteri originare[150], unei explicitări în intuiții particulare a ceea ce n-a fost încă niciodată observat. Prin aceasta, obiectul se constituie în activitatea mea sintetică în forma sensibilă explicită a unui „obiect identic în multiplicitatea proprietăților sale", aşadar ca obiect identic cu sine însuşi, ca obiect care se determină pe sine însuşi prin proprietățile sale multiple. Această activitate a mea prin care „pun" şi explicitez existența unui obiect *[Seinssetzung und Seinsauslegung]* creează o habitualitate a eului meu, în virtutea căreia acest obiect îmi aparține de acum înainte în permanență, ca obiect având aceste determinații. Astfel de achiziții durabile constituie universul meu familiar corespunzător, cu orizontul său de obiecte necunoscute încă, adică de obiecte pe care trebuie să le „dobîndesc" şi pe care le anticipez deja, o dată cu această structură formală de obiect.

În evidența experienței, îmi sunt dat în permanent mie însumi ca „eu însumi". Acest lucru este valabil pentru ego-ul transcendental şi pentru orice alt sens al ego-ului. Întrucât ego-ul concret, în calitatea lui de monadă, conține întreaga viață reală şi potențială a conştiinței,

[150]23. În sensul unei luări originare de cunoştință (Kenntnisnahme).

este limpede faptul că problema explicitării fenomenologice a acestui *ego* monadic (problema constituirii sak pentru el însuşi) trebuie să cuprindă toate problemele constitutive în general. Încele din urmă, fenomenologia acestei autoconstituiri coincide cu fenomenologia în general.[151]

[151]A se vedea şi Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 159-162.

# Elaborarea principiilor metodei fenomenologice. Analiza transcendentală ca analiză eidetică

O dată cu teoria eului, ca pol al actelor sale şi ca substrat de habitualități, am atins deja — şi anume, într-un punct important — problematica genezei fenomenologice şi, prin aceasta, planul fenomenologiei genetice. înainte de a clarifica sensul ei mai exact, este necesară o nouă reflecție asupra metodei fenomenologice. Trebuie să punem în sfârşit în valoare o evidență metodologică fundamentală care, odată sesizată, străbate apoi întreaga metodă a fenomenologiei transcenden-talale (şi, în mod asemănător, în domeniul natural, metoda unei psihologii interioare pure şi veritabile). O introducem în discuție atât de târziu numai pentru a uşura accesul în fenomenologie. Uriaşa multiplicitate de fapte şi probleme de un tip cu totul nou trebuia să se prezinte mai întâi sub forma mai simplă a unor descrieri pur empirice (efectuate însă numai în sferă experienței transcendentale). Față de aceasta, metoda descrierii eidetice înseamnă o trecere a tuturor acestor descrieri într-o nouă dimensiune, într-o dimensiune a principiilor, lucru care ar fi mărit la început dificultățile de înțelegere, în timp ce el este uşor de înțeles acum, după ce a fost efectuat un număr destul de mare de descrieri empirice.

Meditând în stil cartezian, fiecare dintre noi a fost condus prin metoda reducției fenomenologice la ego-ul său transcendental, fireşte, împreună cu întregul său conținut monadic concret, respectiv, în calitate de acest *ego* real, unic şi absolut. Meditând astfel în continuare, eu, în calitate de acest *ego,* descopăr tipuri care pot fi sesizate în mod descriptiv şi care pot fi analizate din punct de vedere intențional. Înacest mod, pot înainta pas cu pas în dezvăluirea structurilor intenționale ale „monadei" mele, urmând direcțiile fundamentale care mi se oferă. Din motive bine întemeiate, expresii precum „necesitate esențială", „în mod esențial" s-au strecurat adesea în descrierile noastre, exprimând în fapt un concept precis de *a priori,* pe care abia fenomenologia 1-a clasificat şi 1-a delimitat pentru prima oară.

Exemplele vor explica imediat despre ce este vorba aici. Să luăm prin urmare un tip oarecare de trăire intențională a conştiinței — percepție, retenție, reamintire, aserțiune, a-avea-plăcere- pentru-ceva

*[An-etwas-Gefallen-Haben],* a aspira la ceva, ş.a.m.d. — şi să reflectăm asupra caracterului operațiunii sale intenționale, explicitând şi descriind, aşadar, laturile sale noetice şi noematice. Aceasta poate să însemne (şi astfel înțelegeam noi până acum) că este vorba despre tipuri de fapte reale *(faktische Vorkommnisse)* ale ego-ului transcendental real şi că descrierile transcendentale trebuiau să aibă prin urmare o însemnătate „empirică". Înmod involuntar însă, descrierea noastră s-a menținut la un astfel de nivel de generalitate, încât rezultatele ei nu au fost influențate de aceasta, oricare ar fi faptele empirice ale ego-ului transcendental.

Să ne clarificăm acum asupra acestui punct şi apoi să-1 folosim pentru metoda noastră. Pornind de la exemplul acestei percepții a mesei, modificăm în imaginație[152] obiectul ei — masa — după bunul nostru plac, totuşi în aşa fel încât să păstrăm caracterul sau de percepție a unui anumit obiect (a unui obiect în general, oricare ar fi el). începem prin a modifica în imaginație într-un mod cu totul arbitrar forma, culoarea sa ş.a.m.d., menținând identic doar caracterul său de fenomen accesibil percepției *[das wahrnehmungsmaßige Erscheinen].* Cu alte cuvinte, abținându-ne de la orice judecată în privință valabilității existenței sale, transformăm faptul acestei percepții într-o pură posibilitate, alături de alte posibilități pure absolut arbitrare, dar care sunt însă posibilități pure de percepții. Transformăm într-un anumit fel percepția reală în domeniul „nonrealităților", în domeniul lui „ca şi cum", care ne oferă posibilitățile pure, pure de tot ceea ce are legătură cu realitatea şi cu orice fapt real în general. Înaceastă din urmă privință, nu păstrăm nici legăturile dintre aceste posibilități şi *ego*-ul empiric, ci le considerăm ca nişte plăsmuiri cu totul libere ale imaginației, astfel încât am fi putut lua de la bun început ca exemplu cazul unei percepții imaginare, fără nici un raport cu restul vieții noastre reale. Tipul general de percepție astfel obținut pluteşte — ca să spunem aşa — în aer, în aerul plăsmuirilor absolut pure. Purificat astfel de orice element real, el devine esența *[„eidos"]* percepției al cărei domeniu „ideal" este constituit din toate percepțiile posibile în mod ideal, ca plăsmuiri pure. Analizele percepției devin atunci „analize eidetice". Tot ceea ce am spus despre sintezele şi orizonturile de potențialități proprii percepției este „funciarmente" valabil, aşa după cum se

[152]Despre variația eidetică, prof. Stroker afirmă: „From that point on, the intuition of essence would occur instead within a process where all possible variations of an example were freely simulated and run through in imagination. This process would be carried out up to the very limits of what is conceivable given the nature of the example, culminating in a synthesis of coinci-dence of that which remains invariant throughout all such modi-fication. The essence, or eidos, then is nothing but this invariant" (op. cit., p. 74).

observă uşor, şi pentru tot ceea ce s-ar putea constitui în această modificare liberă, aşadar pentru toate percepțiile imaginabile în general. Cu alte cuvinte, este un adevăr de o „generalitate esențială" şi absolută, valabil în mod necesar şi esențial pentru fiecare caz în parte, aşadar şi pentru orice percepție reală, în măsura în care fiecare fapt poate fi conceput ca un simplu exemplu al unei posibilități pure. întrucât această modificare este considerată ca evidentă, prezentând prin urmare ea însăşi posibilitățile[153] ca posibilități într-o intuiție pură, corelativul său este o conştiință intuitivă şi apodictică a universalului. Esența însăşi este un universal intuit sau susceptibil de a fi intuit[154], un universal pur „necondiționat" şi anume necondiționat de nici un fapt real, conform propriului său sens intuitiv. El precede toate „conceptele" luate în sensul de semnificații ale cuvintelor care trebuie să se constituie mai curând ca pure concepte conforme esenței.

Dacă fiecare tip particular este scos astfel din domeniul său propriu al *ego*-ului transcendental empiric şi real şi este ridicat în sfera pură a esențelor, orizonturile exterioare intenționale care indică legăturile sale din interiorul ego-ului susceptibile de a fi dezvăluite nu dispar prin aceasta; numai că aceste orizonturi de legături devin ele însele eidetice. Cu alte cuvinte, o dată cu fiecare tip eidetic pur, noi nu ne mai aflăm în domeniul ego-ului real empiric, ci în domeniul ego-ului *eidos [Eidos Ego]* sau, altfel spus, orice constituire a unei posibilități cu adevărat pure, alături de alte posibilități pure, poartă cu sine în mod implicit, în calitate de orizont exterior al său, un *ego* posibil în sensul pur al cuvântului, o variantă posibilă pură a ego-ului meu real.

Am fi putut, de asemenea, să fi conceput de la bun început acest *ego* ca fiind „modificabil" în mod liber şi să ne fi propus ca temă cercetarea eidetică a constituirii explicite a unui *ego* transcendental în general. Astfel a procedat de la început noua fenomenologie şi prin urmare toate descrierile, respectiv toate delimitările de probleme pe care le-am efectuat până acum erau în realitate nişte retranspuneri din forma eidetică originară în forma unei structuri tipice empirice.

---

[153]Este vorba, desigur, despre posibilitățile de modificare a percepției obiectului.

[154]A se vedea şi subcapitolul 3 din Idei directoare pentru o fenomenologie, I, în care Husserl vorbeşte pentru prima dată despre intuiția eidetică. Despre Wesensschau ca o deviză fundamentală a fenomenologiei, I. M. Bocherîski afirmă: „Die Haupt-regel der phănomenologischen Methode ‚zu den Sachen selbst!' bedeutet zunăchst, dafi man diese Sachen geistig sehen soli. Die phănomenologische Methode ist eine Methode der Intuition, des geistigen Schauens. Nach den Phănomenologen liegt ein solches Schauen überhaupt jeder wahren Erkenntnis notwendigerweise zugrunde. Schauen kann man aber nur das Gegebene. Das Schauen selbst aber ist ein (innerliches, geistiges) Aussprechen des Phă-nomens. Hierzu ist folgendes zu bemerken: die Intuition wird sowohl dem diskursiven Erkennen als auch der Abstraktion ent-gegengestellt. Wir verstehen unter Intuition ein direktes, aber nicht ein erschopfendes Erfassen des Gegenstandes" (op. cit., pp.25-26). A se vedea şi Nicolae Bagdasar. Teoria cunoitinței, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944, pp. 442-446).

Dacă ne imaginăm, aşadar, fenomenologia în forma unei ştiințe intuitiv-apriorice concepute după metoda pur eidetică, toate analizele ei eidetice nu fac altceva decât să ne dezvăluie esența universală a ego-ului transcendental în general, care cuprinde în sine toate variantele posibile pure ale ego-ului meu real, precum şi pe acesta însuşi ca posibilitate. Prin urmare, fenomenologia eidetică studiază universalul *a priori* fără de care nici un eu şi nici un transcendental în general nu ar fi imaginabile. Sau, altfel spus, întrucât fiecare universalitate esențială are valoarea unei legități indestructibile, fenomenologia eidetică studiază legile esențiale universale care predetermină sensul posibil (şi opusul său, contrasensul) al oricărei aserțiuni empirice *[Tatsachenaussage]* referitoare la transcendental.

Pentru mine în calitate de *ego* care meditează în stil cartezian şi care este condus de ideea unei filozofii concepute ca o ştiință universală întemeiată în mod absolut riguros (a cărei posibilitate am admis-o cu titlul de încercare) devine evident acum, după efectuarea ultimelor reflecții, că trebuie să elaborez mai întâi o fenomenologie pur eidetică şi că numai în această formă se realizează — sau se poate realiza — pentru întâia oară o ştiință filozofică, „filozofia primă". Deşi în urma reducției transcendentale, interesul meu propriu-zis se îndreaptă către ego-ul meu pur, către explicitarea acestui *ego* real [empiric], aceasta nu poate deveni o explicitare ştiințifică veritabilă decât prin recursul la principiile sale apodictice, adică la principiile ce aparțin ego-ului, în calitate de *ego* în general, prin recursul la legile universale esențiale şi necesare prin intermediul cărora faptul [empiric] poate fi raportat la fundamentele sale raționale, la fundamentele posibilității sale pure, căpătând astfel un caracter ştiințific (logic). Trebuie remarcat faptul că, în trecerea de la ego-ul meu la un *ego* în general, nu sunt presupuse nici realitatea nici posibilitatea unei lumi a celorlalți. Înacest caz, domeniul ego- ului *eidos* este determinat prin propria variație a ego-ului meu. Eu mă imaginez doar pe mine însumi ca fiind altfel, nu şi pe ceilalți. Înacest mod, ştiința posibilităților pure o precede „în sine" pe cea a realităților, făcând-o posibilă ca ştiință pentru întâia oară. Ajungem astfel la următoarea evidență metodologică: alături de reducția fenomenologică, intuiția eidetică este forma fundamentală a tuturor metodelor transcendentale particulare, ambele determinând prin urmare sensul legitim al unei fenomenologii transcendentale.

# Excurs în domeniul psihologiei eidetice

Vom depăşi acum cercul închis în sine al meditațiilor noastre care ne leagă de fenomenologia transcendentală dacă vom face şi aici, din nou, următoarea observație: cu mici modificări (care anulează, desigur, sensul lor transcendental), întregul conținut al analizelor metodologice fundamentale pe care tocmai le-am efectuat rămâne valabil pentru noi, dacă urmărim să constituim pe terenul analizei naturale o psihologie ca ştiință pozitivă şi dacă vrem înainte de toate să constituim psihologia primă în sine necesară acestei ştiințe pozitive, psihologia pur intențională, a cărei sursă pură este „experiența internă". Ego-ului transcendental concret îi corespunde în acest caz eul-om, sufletul concret luat în mod pur în sine şi pentru sine, sufletul polarizat într-un eu ca pol al habituali-tăților şi al proprietăților mele caracteristice. Înlocul fenomenologiei eidetice transcendentale, apare atunci o teorie eidetică pură a sufletului raportată la sufletul *-ei dos,* al cărui orizont eidetic rămâne, fireşte, neexplorat. Dacă însă el ar fi cercetat, s-ar deschide atunci drumul către depăşirea acestei pozitivități, adică drumul către fenomenologia absolută, cea a ego-ului transcendental, ce nu mai are nici un orizont care să conducă în afara sferei sale transcendentale de existență *[Seinssphăre]* şi care ar putea prin urmare să-i dezvăluie caracterul relativ.

# Ego-ul transcendental ca univers al formelor posibile de experienţă.Legile esenţiale care determină composibilitatea trăirilor conştiinţei în coexistenţa şi succesiunea lor

După importanta transformare pe care metoda eidetică a adus-o ideii unei fenomenologii transcendentale, revenim acum la dezvăluirea problematicii fenomenologice. De acum înainte, ne vom menține în cadrul unei fenomenologii pur eidetice, în care realitatea ego-ului transcendental şi a datelor particulare ale experienței sale transcendentale nu are decât semnificația unor exemple de posibilități pure. Problemele pe care le-am prezentat până aici le concepem, de asemenea, ca fiind eidetice, în timp ce considerăm că posibilitatea — demonstrată deja în exemplul nostru — de a le purifica în mod eidetic este pretutindeni realizată. Este extrem de dificil de a duce la bun sfârşit sarcina ideală a dezvăluirii sistematice a structurilor esențiale ale unui *ego* concret în general, respectiv de a pune în joc o problematică şi o suită de investigații cu adevărat sistematice. Acest ansamblu sistematic a început să se clarifice abia în cursul deceniului trecut, înainte de toate datorită faptului că au fost găsite noi căi de acces în miezul problemelor universale şi specifice ale constituirii ego-ului transcendental. Universalul *a priori* ce aparține unui *ego* transcendental ca atare este o formă esențială ce cuprinde în sine o infinitate de forme de tipuri apriorice de actualități şi potențialități posibile ale vieții intenționale, împreună cu obiectele susceptibile de a fi constituite în aceasta ca realmente existente. însă nu toate tipurile individuale posibile sunt composibile[155] într-un acelaşi *ego* posibil şi unitar şi nici într-o ordine oarecare sau într-un moment oarecare al propriei sale temporalități. Dacă elaborez o teorie ştiințifică oarecare, această activitate rațională complexă, ca şi obiectul său, sunt de un tip esențial aparte, care nu este o posibilitate a oricărui *ego*

[155]Termenul german este Kompossibilitat. Composibil înseamnă a fi posibil în acelaşi timp. Comentând pe marginea acestui termen, Camil Petrescu adaugă: „înăuntrul acestui «ego transcendental» se reconstituie eidetic tot universul, dar fireşte că avem de-a face cu un univers de pure posibilități. Totuşi, acest univers imanent de pure posibilități are legile lui esențiale şi necesare apriorice, acelea ale coexistenței şi succesiunii egologice ale composibilității. Legile generale ale composibilității sunt, după Husserl, legile cauzalității, termen căruia el îi preferă, în sfera transcendentală, pe cel de motivare" (op. cit., p. 309).

imaginabil, ci doar o posibilitate a unui *ego* „rațional", în sensul particular al unui *ego* devenit un obiect al lumii în forma esențială de om (animal „rațional"). De îndată ce reduc eidetic activitatea mea de teoretizare la anumite tipuri (fie că sunt conştient de acest lucru, fie că nu), mă modific în acelaşi timp şi pe mine însumi, însă nu într-un mod cu totul arbitrar, ci în cadrul tipului esențial corelativ de „ființă rațională". Evident, eu nu pot concepe nici faptul că activitatea de teoretizare pe care o efectuez în prezent (sau pe care o pot efectua) ar putea fi raportată în mod arbitrar la un alt moment în unitatea vieții mele, iar această imposibilitate devine şi ea eidetică. Abordarea eidetică a vieții mele de copil şi a posibilităților sale constitutive creează un tip în care „activitatea de teoretizare ştiințifică" poate apărea doar într-o fază ulterioară a dezvoltării sale, nu însă şi în conținutul său actual. O astfel de legătură se întemeiază pe o structură universală apriorică, pe legile universale esențiale ale coexistenței şi succesiunii ego-logice temporale. Căci tot ceea ce se petrece în ego-ul meu şi, din punct de vedere eidetic, într-un *ego* în general (trăiri intenționale ale conştiinței, unități constituite, habitualități ale eului) are propria sa temporalitate şi face parte în această privință din sistemul formelor temporalității universale, prin intermediul cărora *ego-ul* imaginabil se constituie pe sine însuşi.

# Timpul ca formă universală a oricărei geneze egologice

Legile fundamentale ale composibilității (în realitate, reguli ale coexistenței sau succesiunii şi reguli ale coexistenței sau succesiunii şi reguli ale posibilității) sunt, într-un sens foarte larg, legi ale cauzalității, legi ale raportului dintre o condiție şi consecințele ei. Totuşi în acest caz este mai bine să evităm termenul echivoc de cauzalitate şi să vorbim despre motivare în sferă transcendentală (ca în cea „pur" psihologică). Universul trăirilor conştiinței ce formează conținutul „real" *[reell]* al ego-ului transcendental este composibil doar în forma unitară universală a fluxului în care se ordonează toate trăirile particulare ca trăiri care se succed în acest flux. Prin urmare această formă — cea mai generală — a tuturor formelor particulare de trăiri concrete ale conştiinței şi de formațiuni *[Gebilde]* constituite în fluxul lor este o formă a unei motivații care leagă toate elementele între ele şi care domină asupra fiecăruia în parte. O putem considera, de asemenea, ca o lege formală a unei geneze universale, în virtutea căreia trecutul, prezentul şi viitorul se constituie şi se unesc neîncetat într-o anumită structură formală noetic-noematică a modurilor trecătoare ale acestui flux.

În interiorul acestei forme însă viața ego-ului se derulează ca o înlănțuire motivată de operațiuni constituante particulare, determinată de o multiplicitate de motivații şi sisteme de motivații care, potrivit legilor generale ale genezei, formează o unitate a genezei universale a ego-ului.

*Ego*-ul se autoconstituie, ca să spunem astfel, în unitatea unei „istorii". Dacă am afirmat deja că în procesul autoconstituirii ego-ului sunt incluse toate constituirile tuturor obiectualităților existente pentru el (imanente şi transcendente, ideale şi reale), trebuie să adăugăm acum faptul că sistemele constitutive grație cărora obiectele şi categoriile de obiecte respective există pentru *ego* sunt posibile numai în cadrul unei geneze sistematice. Înacelaşi timp, aceste sisteme sunt legate între ele prin intermediul formei genetice universale, care face posibil ego-ul concret (monada), ca unitate composibilă în conținutul său specific. Faptul că o natură, o lume a culturii, o lume a oamenilor cu formele ei sociale ş.a.m.d. există

pentru mine înseamnă că am posibilitatea de a efectua experienţe corespunzătoare, ca experienţe pe care le pot realiza în orice moment şi pe care le pot conduce în mod liber într-un anumit stil sintetic, indiferent dacă experimentez sau nu cu adevărat astfel de obiecte. Încontinuare aceasta înseamnă că sunt posibile pentru mine şi alte moduri de conştiinţă ce corespund acestor experienţe, intenţii *[Meinungen]* vagi etc. şi că ele pot fi confirmate sau infirmate prin intermediul unor experienţe de un anumit tip predeterminat. Aceasta implică o habituali-tate ferm constituită, o habitualitate obţinută în urma unei anumite geneze aflate sub incidenţa unor legi esenţiale.

Ne aducem aminte acum de bine cunoscutele probleme referitoare la originea psihologică a reprezentării spaţiului, timpului, lucrului, numărului ş.a.m.d. Încadrul fenomenologiei, ele apar ca probleme transcendentale, fireşte, în sensul de probleme intenţionale, şi anume ca fiind integrate problemelor genezei universale.

Sunt extrem de dificile accesele la generalitatea ultimă a problemelor fenomenologice eidetice şi prin aceasta, de asemenea, la generalitatea problemelor unei geneze ultime. Fără să vrea, fenomenologul debutant este condiţionat de faptul că s-a luat pe sine drept punct de plecare al meditaţiilor sale. Din punct de vedere transcendental, el se descoperă pe sine ca *ego* şi, mai apoi, ca un *ego* în general, care are deja o lume de care este conştient, o lume de un tip ontologic familiar nouă, care conţine o natură, o cultură (ştiinţe, artă, tehnică ş.a.m.d.), instituţii de un grad superior (stat, biserică) etc. Fenomenologia elaborată iniţial este pur „statică", descrierile ei sunt ana-loage celor ale istoriei naturale care studiază tipurile particulare şi, eventual, le sistematizează ordonându-le. Problemele genezei universale şi cele ale structurii genetice a ego-ului în universalitatea lui (structură care depăşeşte simpla formă a timpului) rămân încă departe de noi — în realitate, ele sunt probleme de un grad superior. Dar chiar şi atunci când sunt puse, aceasta se petrece într-o anumită ordine. Căci, la început, analiza eidetică se va ocupa şi ea de un *ego* în general, cu menţiunea că, pentru el, există deja o lume constituită. Aceasta este, de asemenea, o etapă necesară, pornind de la care abia putem întrezări posibilităţile de constituire a unei fenomenologii eidetice generale prin dezvăluirea formelor legilor genezei proprii ego-ului. Încadrul acestei fenomenologii, *ego-ul* se poate modifica pe sine însuşi cu o astfel de libertate încât el nu mai menţine prin urmare ipoteza ideală — dar constrângătoare — că o lume cu o structură ontologică familiară nouă este esenţialmente constituită pentru el.

## Geneza activă şi cea pasiva

Dacă încercăm pentru început, în calitate de subiecte posibile ce se raportează la lume, să descoperim principiile universale importante ale genezei constitutive, observăm că ele se împart în două grupe fundamentale: principii ale genezei active şi ale genezei pasive. Înprimul caz, eul este activ în calitate de eu care creează şi constituie prin intermediul unor acte specifice lui. Din această categorie, fac parte toate operațiunile rațiunii practice luate într-o accepție foarte largă. Înacest sens, rațiunea logică este şi ea practică. Ceea ce e caracteristic este faptul că actele eului legate între ele prin asociere într-o socialitate *[Sozialitat]* (al cărei sens transcendental trebuie stabilit mai întâi) se unesc în sinteze multiple ale activității specifice şi constituie în mod originar noi obiecte pe baza celor deja existente (în modurile de conştiință date). Noile obiecte apar atunci conştiinței ca obiecte „produse" *[als Erzeugnisse].*

Astfel se întîmplă cu mulțimea în actul de însumare, cu numărul în actul numărării, cu partea în actul diviziunii, cu predicatul, respectiv starea de lucruri predicativă *[der pradikative Sachverhalt]* în actul predicției, cu concluzia în actul deducției ş.a.m.d. Conştiința originară a universalului este, de asemenea, o „activitate" în care universalul se constituie ca obiect.[156] Ca urmare, se constituie o habitualitate a eului care menține în vigoare *[eine Habitualitat der Fortgeltung]* şi care coparticipă la constituirea obiectelor, în calitate de obiecte ce există pur şi simplu pentru eu; prin urmare se constituie o habitualitate la care se poate reveni întotdeauna, fie prin intermediul unor acte de reproducere *[Wiedererzeugungen]* acompaniate de conştiința sintetică de acelaşi obiect ca fiind dat din nou într-o „intuiție categorială"[157], fie într-o conştiință vagă care îi corespunde în mod sintetic. Constituirea transcendentală a unor astfel de obiecte ce se află în legătură cu activitățile intersubiective (precum cele ale culturii) presupune constituirea anterioară a unei intersubiectivități transcendentale, despre care va fi vorba abia mai târziu.[158]

Formele superioare ale unor astfel de activități ale „rațiunii" într-un sens particular şi, în mod corelativ, formele „produselor" rațiunii care

---

[156]A se vedea şi comentariul lui Roman Ingarden (op. cit., p.218).

[157]Pentru detalii asupra intuiției categoriale, a se vedea comentariul prof. Stroker (op. cit., pp. 72-73). De asemenea, subcapitolul 10 din Idei directoare pentru o fenomenologie, I.

[158]Întreaga meditație a cincea va fi dedicată intersubiectivității transcendentale, ca o etapă finală şi cheie de boltă a demersului fenomenologic.

au împreună caracterul de irealitate (de obiecte „ideale") nu le putem considera, firește, așa după cum am menționat deja, ca fiind proprii oricărui *ego* concret ca atare (așa cum ne-o dovedește amintirea copilăriei noastre). Alta va fi, desigur, situația cu formele inferioare, precum percepția prin intermediul experienței, explicitarea, adunarea, raportarea între ele a elementelor particulare ale obiectului experimentat. Înorice caz însă, fiecare structură a activității presupune în mod necesar ca, într-o primă etapă, obiectul să fie dat în mod pasiv *[eine vorgebende Passivitat].* Analizând aceasta, ajungem apoi la constituirea prin intermediul genezei pasive. Ceea ce în realitate ni se prezintă, pentru a ne exprima astfel, ca un simplu obiect existent pe deplin constituit (abstracție făcând de toate caracteristicile sale „nemateriale", care ni-1 fac cunoscut de exemplu ca ciocan, masă sau produs estetic) este dat el însuși în persoană,în mod originar, în sinteza experienței pasive. În această calitate, el este dat activităților „spiritului", care încep cu percepția activă.

În timp ce acestea realizează operațiunile lor sintetice, sinteza pasivă ce le furnizează întreaga „materie" se desfășoară în continuare. Obiectul dat în intuiția pasivă continuă să apară într-o intuiție unitară și, oricare ar fi modificările sale datorită activității care-1 explicitează, care sesizează părțile și caracteristicile sale, el continuă de asemenea să fie dat în timpul și în cadrul acestei activități. În acest timp, se succed modurile multiple de apariție, imaginile perceptive unitare, vizuale sau tactile, în și prin a căror sinteză — evident — pasivă se conturează un obiect, apoi o formă ș.a.m.d. însă în calitatea ei de sinteză a acestei forme, ea are totuși propria sa „istorie" care se manifestă în sine însăși. Numai datorită unei geneze esențiale eu, *ego*-ul, pot experimenta un obiect, deja o dată cu prima privire pe care o arunc asupra lui. Acest lucru este valabil, de altfel, atât pentru geneza fenomenologică, cât și pentru cea psihologică în sensul obișnuit al cuvântului. Se afirmă pe bună dreptate că în prima parte a copilăriei a trebuit să învățăm mai întâi cum să privim lucrurile în general, precum și faptul că o astfel de învățare trebuia să preceadă din punct de vedere genetic toate celelalte moduri de conștiință de obiecte în general. Așadar, câmpul de percepție care ne este dat în prima fază a copilăriei nu conține încă nimic din ceea ce o simplă privire ar putea explicita ca fiind un obiect. Fără a reveni însă pe terenul pasivității sau chiar fără a folosi deloc analiza exterioară psiho-fizică proprie psihologiei, noi putem să penetrăm, ego-ul care meditează poate să penetreze în conținutul intențional al înseși fenomenelor empirice, al celor empirice ca și al tuturor celorlalte fenomene. El poate găsi astfel

semne intenționale care trimit către o „istorie" şi care fac cunoscute prin urmare aceste fenomene, ca forme ulterioare ale unor forme primare care le preced în mod esențial (chiar dacă acestea nu se raportează exact la acelaşi obiect constituit). Înacest fel însă dăm curând de legile esențiale care stau la baza unei formări pasive de sinteze mereu noi, care pe de o parte, preced toate activitățile, iar pe de altă parte le înglobează din nou. Descoperim astfel o geneză pasivă a apercepțiilor[159] multiple în calitate de formațiuni persistente sub forma unei habitualități proprii care apar eului central în calitate de date gata formate şi care, dacă devin actuale, influențează eul şi activitatea sa. Grație acestei sinteze pasive în care este inclus prin urmare şi rezultatul sintezei active, eul are permanent în jurul său un univers de „obiecte". Datorită acestei sinteze, tot ceea ce — în ego-ul dezvoltat — afectează eul meu este aperceput ca „obiect", ca substrat al unor predicate susceptibile de a fi cunoscute. Căci ea este formă finală *[Zielform]* posibilă — cunoscută cu anticipație a posibilităților de explicitare, a căror funcție e aceea de a face cunoscut, de a constitui un obiect ca o achiziție durabilă şi întotdeauna accesibilă nouă. Iar această formă finală este concepută cu anticipație ca având originea într-o geneză. Ea însăşi trimite către o întemeiere originară a acestei forme. Tot ceea ce ne este cunoscut indică un act originar de cunoaştere; ceea ce numim „necunoscut" are totuşi o anumită formă structurală proprie obiectelor cunoscute: forma de obiect, de obiect spațial, de obiect cultural, de instrument ş.a.m.d.[160]

---

[159]Apercepția este un termen folosit pentru prima oară de Leibniz care face o distincție netă între percepții (stările de conştiință de care nu suntem conştienți) şi apercepții (stările de care suntem conştienți). Prin urmare, în viziunea lui Leibniz, apercepția este conştiința reflexivă a stărilor interne prin care ceea ce este difuz în conştiință este reprezentat în mod clar şi distinct. Termenul a fost folosit apoi şi de Kant, la care apercepția desemnează o facultate a conştiinței de a fi conştientă de sine. Kant distinge apoi apercepția empirică de cea transcendentală (pură), care cuprinde orice diversitate într-o unitate a sintezei, repre-zentând astfel condiția unității oricărei cunoaşteri.

[160]Pentru mai multe detalii despre geneza activă şi pasivă, precum şi despre legătura ei cu ansamblul operei lui Husserl, a se vedea Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 149-159. Este important de notat faptul că tema genezei active şi pasive trebuie pusă în legătură cu celelalte probleme precum: actualitate şi potențialitate, orizonturile intenționalității, modurile în care obiectele sunt date conştiinței. în acest context, diepassive Selbstgegebenheit poate fi considerată ca o descoperire fundamentală a lui Husserl.

## Asocierea ca principiu al genezei pasive

Principiul universal al genezei pasive care stă la baza constituirii tuturor obiectualităților date în procesul de formare activă *(im aktiven Bilden)* poartă numele de asociere. Aceasta este — să reținem — o denumire a intenționalității, ca una ale cărei forme originare pot fi dezvăluite în mod descriptiv şi ale cărei operațiuni intenționale sunt supuse unor legi esențiale. Acestea din urmă fac inteligibilă orice constituire pasivă, atât cea a actelor conştiinței ca obiecte temporale imanente, cât şi cea a tuturor obiectelor naturale ale lumii obiective spațial-temporale.

Asocierea este un concept fundamental al fenomenologiei transcendentale (ea este, de asemenea, un concept fundamental al unei psihologii pur intenționale, care îi este paralelă). Deşi au fost concepute şi aplicate la legăturile interne ale vieții psihice încă de pe vremea lui Hume, vechiul concept de asociere şi cel de legi ale asocierii nu sunt decât o simplă deformare naturalistă a conceptelor intenționale veritabile corespunzătoare. Prin intermediul fenomenologiei care a descoperit foarte târziu căi de acces în studiul asocierii, acest concept capătă un aspect cu totul nou, o delimitare funciarmente nouă cu ajutorul unor forme fundamentale noi, între care, de exemplu, configurarea sensibilă sub forma coexistenței şi a succesiunii. Deşi pentru cel ce se află sub influența tradiției poate părea straniu, din punct de vedere fenomenologic este evident faptul că asocierea nu e o simplă denumire a unei legi empirice a complexiunii *[Komplexion]* datelor „psihice" şi nu este nici ceva asemănător unei gravitații interioare potrivit vechii reprezentări, ci o denumire — cea mai cuprinzătoare posibilă — pentru o lege intenționalã esențială a constituției concrete a ego-ului pur, care desemnează un domeniu al acelui *a priori* „înnăscut", fără de care nici un *ego* ca atare n-ar putea fi conceput. Datorită fenomenologiei genezei, egoul devine pentru prima oară inteligibil ca un ansamblu infinit de operațiuni legate între ele în mod sintetic în unitatea genezei universale, iar aceasta în trepte care trebuie să se potrivească în totalitate formei universale constante a temporalității, întru-cât ea se constituie pe sine însăşi într-o geneză pasivă continuă şi absolut universală care înglobează prin esența ei tot ceea ce e nou. Această

structură în trepte se păstrează, de asemenea, în ego-ul dezvoltat ca un sistem durabil de forme ale apercepției şi prin urmare de forme ale obiectualităților constituite, între care şi cele ce aparțin unui univers obiectiv având o solidă structură ontologică. Această păstrare *[Sich-Erhalten]* nu este ea însăşi decât o forma a genezei. Întoate acestea, faptul este irațional, dar el este posibil doar în limitele sistemului de forme apriorice ce-i aparține în calitatea sa de fapt egologic. Înlegătură cu aceasta însă nu trebuie omis că „faptul" însuşi — împreună cu „iraționalitatea" sa — este un concept structural în cadrul sistemului *a priori-ului* concret.

# Trecerea către problema idealismului transcendental

Prin reducerea întregii problematici fenomenologice la noțiunea unitară globală de constituire (statică şi genetică) a obiectualităților conştiinței posibile, fenomenologia pare să se definească în mod legitim şi ca o teorie transcendentală a conştiinței. Să comparăm acum teoria transcendentală luată în acest sens cu teoria tradițională a cunoaşterii.

Problema ei este cea a transcendenței. Chiar şi atunci când, în calitate de teorie empirică, se întemeiază pe psihologia obişnuită, ea nu mai vrea să fie o simplă psihologie a cunoaşterii, ci urmăreşte să clarifice principiile posibilității cunoaşterii. Problema se pune pentru ea în cazul atitudinii naturale şi va fi tratată în continuare în aceasta. Eu mă descopăr pe mine însumi ca om în lume şi, în acelaşi timp, ca experimentând-o şi cunoscând-o (inclusiv pe mine însumi) în mod ştiințific. Atunci îmi spun: tot ceea ce există pentru mine se datorează conştiinței mele cunoscătoare şi este obiectul experimental al experienței mele, obiectul gândit al gândirii mele, obiectul teoretizat al teoretizării mele, obiectul intuit al intuiției mele. Dacă recunoaştem pe urmele lui F. Brentano intenționalitatea, atunci putem spune că, în calitate de proprietate fundamentală a vieții mele psihice, ea desemnează o trăsătură reală ce-mi este proprie mie în calitate de om, precum şi oricărui om în general, în ceea ce priveşte interioritatea sa pur psihică, trăsătură pe care deja Brentano a aşezat-o în centrul psihologiei empirice. În acest punct de început, vorbirea la persoana întâi *[die Ich-Rede]* este şi rămâne cea naturală; la fel ca întreaga dezvoltare ulterioară a problemei, ea se menține în continuare pe terenul lumii date. Aceasta înseamnă atunci în mod evident că tot ceea ce există şi este valabil pentru om în general şi pentru mine în particular există şi e valabil în interiorul propriei (mele) vieți a conştiinței, care rămâne în ea însăşi în toate raporturile sale intenționale cu lumea şi în întreaga ei activitate de cunoaştere Ştiințifică. Toate distincțiile pe care eu le fac între experiența autentică şi cea înşelătoare şi, în interiorul ei, între existență şi aparență se realizează în însăşi sfera conştiinței mele; la fel se întîmplă în cazul în care, la un nivel superior, disting între gândirea întemeiată pe evidențe

şi cea neîntemeiată pe evidențe, de asemenea între ceea ce e necesar *a priori* şi ceea ce e absurd, între ceea ce este exact şi ceea ce este fals din punct de vedere empiric. A fi real într-un mod evident, a fi necesar de gândit, a fi absurd, a fi posibil de gândit, a fi probabil etc, toate acestea sunt caracteristici ale obiectului intenţional respectiv, trăsături care apar în câmpul însuşi al conştiinţei mele. Fiecare întemeiere, fiecare demonstraţie a adevărului şi a existenţei se realizează în totalitate în interiorul meu, iar rezultatul lor final este o caracteristică a *cogitatum-ului cogito*-ului meu.

În aceasta constă marea problemă. Este de înţeles că în domeniul conştiinţei mele, în înlănţuirea motivaţiilor care mă determină, eu ajung la certitudini, chiar la certitudini con- strângătoare. Cum poate obţine însă o semnificaţie obiectivă acest joc întreg ce se derulează în imanenţa vieţii conştiinţei? Cum poate pretinde evidenţa (acea *clara et distinctaperceptio)* să fie ceva mai mult decât o simplă caracteristică a conştiinţei mele? Aceasta este (lăsând la o parte excluderea valabilităţii existenţei lumii, care nu este, poate, un act atât de insignifiant) problema carteziană pe care trebuia să o rezolve veracitatea divină.

## Veritabila autoexplicitare fenomenologică a lui ego cogito ca „idealism transcendental"

Ce are de spus în această privință reflecția de sine transcendentală a fenomenologiei? Nimic mai puțin decât că această întreagă problemă este lipsită de sens, că ea este un nonsens în care a căzut însuşi Descartes, întrucât s-a înşelat în privința sensului veritabil al ἐποχη sale transcendentale şi al reducției la ego-ul pur. Dar şi mai grosier, tocmai datorită deplinei ignorări a ἐποχη carteziene, este modul curent de gândire postcartezian. Ne întrebăm atunci: cine este oare eul care poate pune în mod legitim astfel de întrebări „transcendentale"? Pot eu s-o fac în calitate de om natural şi, mai ales, pot eu s-o fac în mod serios? Pot eu să mă întreb din punct de vedere transcendental: cum reuşesc să ies din insula conştiinței mele? Cum poate obține o semnificație obiectivă ceea ce apare şi este trăit în conştiința mea ca o evidență? Apercepându-mă ca om natural, am aperceput deja cu anticipație lumea spațială, m-am perceput pe mine însumi ca aflîndu-mă în spațiu, în care posed aşadar o lume exterioară mie. Prin urmare, valabilitatea apercepției lumii nu este deja presupusă în punerea problemei? Nu este ea implicată în sensul însuşi al întrebării, în timp ce totuşi abia răspunsul ei ar trebui să ofere în general justificarea valabilității obiective? Evident, e nevoie să efectuăm în mod conştient reducția fenomenologică pentru a obține acel eu şi acea viață a conştiinței în legătură cu care problemele transcendentale trebuie puse ca probleme referitoare la posibilitatea cunoaşterii transcendente. Dacă însă, în loc de a realiza în grabă o ἐποχη fenomenologică, vrem, în calitate de *ego* pur, să revelăm întregul câmp al conştiinței prin intermediul unei reflecții sistematice de sine, ajungem să recunoaştem faptul că tot ceea ce există pentru conştiință se constituie în interiorul ei şi că fiecare specie de existență, inclusiv fiecare existență caracterizată ca „transcendentă" într-un anumit sens, are propria sa constituire specifică. Înorice formă a ei, transcendența este un sens de existență *[Seinssinn]* care se constituie în interiorul ego-ului. Orice sens şi orice existență imaginabilă, indiferent de faptul că se numesc imanente sau transcendente, fac parte din domeniul subiectivității transcendentale, în calitate de subiectivitate care constituie sensul şi existența. Este lipsit de sens să vrem să sesizăm

universul existenței adevărate ca pe ceva care se află în afara universului conştiinței posibile, a cunoaşterii posibile şi a evidenței posibile, presupunând că cele două[161] s-ar raporta una la cealaltă într-o manieră pur exterioară, în virtutea unei legi rigide. Ele aparțin în mod esențial una celeilalte, iar ceea ce e legat astfel în mod esențial este, de asemenea, în mod concret o unitate, o unitate în concreteţea unică şi absolută a subiectivității transcendentale. Dacă ea este universul oricărui sens posibil, atunci ceva care i-ar fi exterior este un nonsens. Dar chiar şi orice nonsens este o modalitate a sensului, iar absurditatea lui poate fi pusă în evidență. Acest lucru nu e valabil însă numai pentru ego-ul real şi pentru ceea ce îi este accesibil în realitate, în virtutea constituirii sale proprii, în calitate de obiect existent (între care şi o multitudine deschisă de alte ego-uri existente pentru el, împreună cu operațiunile lor constitutive). Mai exact spus: dacă, în interiorul meu ca *ego* transcendental, se constituie în mod transcendental alte ego-uri (aşa cum se întîmplăîn realitate) şi dacă intersubiectivitatea transcendentală care rezultă astfel din constituirea mea constituie la rândul ei o lume obiectivă comună tuturor, atunci toate cele afirmate anterior nu se referă numai la ego-ul meu real, ci şi la această intersubiecti-vitate şi lume reală, care capătă în mine sens şi valabilitate de existență. Explicitarea fenomenologică de sine care se realizează în ego-ul meu, explicitarea tuturor constituirilor sale, precum şi a tuturor obiectualităților existente pentru el, a luat în mod necesar forma metodică a unei explicitări apriorice, a unei autoexplicitări care integrează faptele empirice în universul corespondent al posibilităților (eidetice) pure. Prin urmare, ea se referă la ego-ul meu empiric doar în măsura în care el este una dintre posibilitățile pure la care se poate ajunge prin libera sa transformare cu ajutorul gândirii (imaginației). Ca explicitare eidetică, ea este valabilă, aşadar, pentru universul acestor variante posibile ale mele în calitate de *ego* în general, pentru universul posibilităților mele de a fi altfel; prin urmare, ea e valabilă şi pentru orice intersubiectivitate posibilă care se raportează la aceste posibilități ale mele într-o transformare corelativă şi pentru lumea ce trebuie concepută ca fiind constituită în ea într-o manieră intersubiectivă. Apoi, o autentică teorie a cunoaşterii nu poate avea pe deplin sens decât ca teorie transcendental-fenomenologică, teorie care, în loc de a porni în mod absurd de la o prezumtivă imanență pentru a ajunge în final la o prezumtivă transcendență (cea a unui „lucru în sine", care se pretinde că ar fi din principiu incognoscibil), s-ar ocupa exclusiv de clarificarea

[161]Este vorba, fireşte, despre conştiință şi lumea exterioară.

sistematică a operațiunii cunoaşterii, în care aceasta din urmă trebuie să devină în totalitate inteligibilă ca operațiune intențională.[162] Tocmai prin aceasta orice gen de obiect real şi ideal devine inteligibil în calitate de „produs" al subiectivității transcendentale, constituit tocmai în această operațiune. Acest gen de inteligibilitate este cea mai înaltă formă imaginabilă de raționalitate. Toate interpretările false ale existenței provin din orbirea naivă față de orizonturile care codetermină sensul ei, precum şi față de problemele corespunzătoare ale dezvăluirii intenționalității implicite. Dacă ele sunt întrevăzute şi sesizate, aceasta are drept consecință o fenomenologie universală ca o autoexplicitare a ego-ului, realizată în mod concret şi într-o evidență permanentă. Mai exact spus: rezultă o fenomenologie în primul rând ca o autoexplicitare în sensul pregnant al cuvântului, care arată într-o manieră sistematică în ce mod ego-ul se constituie pe sine ca ceva care există în sine şi pentru sine şi are o esență proprie; şi apoi, în al doilea rând, ca o autoexplicitare în sensul lărgit al cuvântului, care, pornind de aici, arată în ce mod ego-ul, în virtutea acestei esențe proprii, îl constituie în sine şi pe „celălalt", constituie „obiectivitatea" şi astfel, în general, tot ceea ce posedă o anumită valabilitate de existență în interiorul eului în calitate de non-eu.

Realizată în această manieră concretă şi sistematică, fenomenologia este *eo ipso* „idealism transcendental", deşi într-un sens fundamental nou: nu în sensul unui idealism psihologic, nu în sensul unui idealism care urmăreşte să deducă o lume ce are un sens, din datele senzoriale lipsite de sens. El nu este un idealism kantian care crede că poate lăsa deschisă posibilitatea unei lumi de obiecte în sine, cel puțin ca un concept-limită, ci un idealism care nu este nimic altceva decât o autoexplicitare a ego-ului meu, ca subiect al oricărei cunoaşteri posibile, autoexplicitare realizată în mod consecvent în forma unei ştiințe egologice sistematice, şi anume ținând cont de orice sens al obiectelor existente prin care ele pot avea vreo semnificație pentru mine, ca *ego.* Acest idealism nu este o construcție bazată pe un joc de argumente şi el nu poate fi obținut ca preț al victoriei în dialectica dispută cu „realismele". El este explicitarea sensului oricărui tip de obiect existent pe care eu, ego-ul, îl pot imagina şi, în mod special,

[162] Între idealismul transcendental al lui Husserl şi cel al lui Kant există câteva deosebiri majore, însă pe fondul unei afinități de adîncime (subliniate mai ales de criticii lui Husserl!). Pentru acesta din urmă, nu se mai pune problema existenței unui obiect în sine, incogniscibil, accentul principal căzând pe investigarea operațiunilor constitutive ale conştiinței (obiectele sunt considerate doar în calitatea lor de cogitata, de corelative intenționale ale conştiinței). A vorbi atunci despre o lume care se „ascunde" în spatele aparențelor devine un nonsens pentru fenomenolog, preocupat doar să descrie articulațiile fenomenelor care se prezintă conştiinței (a se vedea şi nota 40).
Deşi problema condițiilor de posibilitate ale cunoaşterii rămâne şi la Husserl în centrul atenției, metoda fenomenologică conduce în final la un nou concept de a priori.

explicitarea sensului transcendenței naturii, a culturii şi a lumii în general (care îmi este dată cu adevărat prin intermediul experienței). Aceasta înseamnă însă dezvăluirea sistematică a însăşi intenționalității constituante. Dovada acestui idealism este, aşadar, fenomenologia însăşi. Numai cine nu a înțeles sensul cel mai adânc al metodei intenționale, sau pe cel al reducției transcendentale, ori sensul amândurora la un loc poate dori să separe fenomenologia şi idealismului transcendental: cine comite această greşeală nu este nici măcar în măsură să fi înțeles vreodată esența specifică a unei psihologii intenționale veritabile (şi inclusiv a unei teorii psihologice intenționale a cunoaşterii), nici menirea ei de a deveni elementul fundamental şi central al unei psihologii cu adevărat ştiințifice. Cine ignoră însă sensul şi rezultatul reducției fenomenologice transcendentale se află încă pe terenul psiholi-gismului transcendental şi confundă cele două discipline paralele care iau naştere din posibilitatea esențială de modificare a atitudinii de cercetare: este vorba despre psihologia intenționalã şi fenomenologia transcendentală. El cade astfel în absurditatea unei filozofii transcendentale care rămâne pe terenul atitudinii naturale.

Meditațiile noastre au fost conduse atât de departe încât ele au pus deja în evidență stilul necesar al unei filozofii concepute ca filozofie transcendental-fenomenologică. Înmod corelativ, în ceea ce priveşte universul tuturor obiectelor reale şi posibile existente pentru noi, ele au pus în evidență stilul singurei interpretări posibile a sensului său, şi anume ca idealism transcendental-fenomenologic. Această evidență implică, de asemenea, faptul că infinitatea temei noastre (autoexplici-tarea ego-ului meu, a ego-ului care meditează, a operațiunii sale de constituire şi a obiectelor constituite) ce rezultă din planul general pe care l-am schițat se integrează ca o înlănțuire de „meditații" particulare în cadrul universal al unei meditații unitare ce trebuie continuată sintetic.

Avem voie să ne oprim aici şi să lăsăm tot restul pe seama unei analize particulare? Evidența anterior obținută îm preună cu sensul final schițat de ea sunt oare suficiente? A fost condusă această schițare suficient de departe pentru a ne umple de acea credință măreață într-o filozofie care se întemeiază pe această metodă a autoexplicitării, astfel încât să o putem include între scopurile noastre şi să putem trece la lucru destinşi şi siguri pe noi? Referindu-ne în treacăt la ceea ce se constituie în noi, în mine (ego-ul care meditează) ca lume, ca univers existențial în general, nu am putut evita, desigur, să ne gândim la „ceilalți" şi la constituirile lor proprii. Prin intermediul obiectelor străine constituite în propriul meu eu, se constituie (aşa

după cum am menționat deja) lumea comună „nouă" tuturor. Desigur, acest lucru implică şi constituirea unei filozofii care să ne fie comună tuturor celor care medităm în comun — conform ideii unei unice *philosophia perennis.* Va rezista însă în continuare evidența noastră (cea proprie unei filozofii fenomenologice şi unui idealism fenomenologic, ca singură soluție posibilă), această evidență care era pentru noi pe deplin clară şi certă atât timp cât, lăsându-ne conduşi de intuițiile noastre meditative, enunțam legile esențiale necesare care apăreau pe parcurs? Nu va începe să se clatine ea oare datorită faptului că nu am schițat metodic problemele, pentru a face inteligibile în structura sa generală esențială posibilitatea [existenței] celorlalți (foarte stranie, o simțim cu toții) şi modul mai exact al lor de a fi pentru noi şi pentru a explicita problemele referitoare la aceasta? Dacă „meditațiile" noastre „carteziene" trebuie să reprezinte pentru noi, ca filozofi în devenire, adevărata „introducere" în filozofie şi începutul care întemeiază realitatea ei ca idee practică necesară (un început căruia îi aparține, de asemenea evidența unei căi în infinitatea temei de realizat, cale care trebuie constituită ca necesitate ideală), atunci este necesar ca înseşi meditațiile noastre să ne conducă atât de departe, încât să nu mai lase deschisă posibilitatea nici unei surprize în ceea ce priveşte scopul şi direcția de urmat. Ele trebuie să dezvăluie şi să facă pe deplin inteligibile, precum vechile meditații carteziene, problemele universale (deci, pentru noi, cele constitutive) care aparțin ideii-scop a filozofiei. Iar aceasta implică faptul că ele trebuie să fi scos în prealabil la iveală adevăratul sens universal al „obiectului existent în general" şi al structurilor sale universale într-un mod general şi totuşi circumscris riguros într-o generalitate care face posibilă pentru prima dată realizarea travaliului ontologic în forma unei filozofii fenomenologice legate de concret şi mai apoi în forma unei ştiințe filozofice a faptelor reale. Căci, pentru filozofie ca şi pentru investigația fenomenologică a corelației dintre existență şi conştiință, „obiectul existent" *[Seiendes]* este o idee practică, cea a unui travaliu infinit de determinare teoretică.

Meditația a cincea

# DEZVĂLUIREA SFEREI TRANSCENDENTALE DE EXISTENŢĂ CA INTERSUBIECTIVITATE MONADOLOGICĂ

## Expunerea problemei referitoare la experienţa alterităţii,[163] contra obiecţiei de solipsism

Să punem acum în legătură noile noastre meditații cu o obiecție care pare a fi extrem de gravă. Ea nu se referă la nimic mai puțin decât la pretenția fenomenologiei transcendentale de a fi deja o filozofie transcendentală, aşadar de a putea rezolva problemele transcendentale ale lumii obiective în forma unei problematici şi a unei teorii constitutive în cadrul ego-ului transcendental redus.

Atunci când, în calitate de eu care meditează, mă reduc pe mine însumi prin ἐποχη fenomenologică la ego-ul meu transcendental absolut, nu devin eu oare un *solus ipsa* şi nu rămân astfel atât timp cât, sub denumirea de fenomenologie, realizez o autoexplicitare sistematică? Prin urmare, o fenomenologie care ar vrea să rezolve problemele existenței obiective şi care ar vrea să se prezinte deja ca filozofie n-ar trebui condamnată ca solipsism transcendental?[164]

---

[163]Levinas şi Peiffer traduc Fremderfahrung prin experience de l'autre. Am preferat sintagma „experiența alterității", pentru simplul motiv că „celălalt" este tocmai alter ego, alteritatea, ceea ce e diferit (străin) de mine. Sintagma „experiența celuilalt" ar fi fost într-un anumit mod echivocă, cu atât mai mult cu cât Husserl foloseşte termenul Fremdes (şi nu der Andere). Cu toate acestea, die Fremderfahrung rămâne acea experiență prin care eu îl expe¬rimentez pe „celălalt" (pe baza unei „aprezentări" şi „cuplări", aşa după cum se va vedea mai târziu).

Pentru un comentariu avizat asupra acestei probleme, a se vedea Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 117-146. Problema depăşirii solipsismului transcendental e tratată de Husserl pentru prima dată abia în Meditații carteziene. în Criza ştiințelor europene el va reveni apoi asupra ei, legînd-o însă de un context nou, şi anume de schițarea unei filozofii a istoriei. Există, se pare, fragmente (mai ales în manuscrisele încă nepublicate din arhiva Husserl) care par să indice faptul că Husserl simțea nevoia de a pune un accent mai mare pe faptul că alteritatea nu este o simplă oglindire, reflectare a eului propriu, aşa cum ar putea să se înțeleagă la o lectură superficială a Meditațiilor carteziene.

[164]Pentru un comentariu avizat asupra acestei probleme, a se vedea Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 117-146. Problema depăşirii solipsismului transcendental e tratată de Husserl pentru prima dată abia în Meditații carteziene. în Criza ştiințelor europene el va reveni apoi asupra ei, legînd-o însă de un context nou, şi anume de schițarea unei filozofii a istoriei. Există, se pare, fragmente (mai ales în manuscrisele încă nepublicate din arhiva Husserl) care par să indice faptul că Husserl simțea nevoia de a pune un

Să examinăm acum situația mai îndeaproape. Reducția transcendentală mă leagă de fluxul trăirilor pure ale conştiinței mele şi de unitățile constituite prin actualitățile şi poten-țialitățile lor. Atunci pare de la sine înțeles faptul că astfel de unități sunt inseparabile de ego-ul meu şi că ele aparțin, prin urmare, însăşi ființei sale concrete.

Cum se prezintă atunci însă situația cu celelalte ego-uri, care nu sunt totuşi nişte simple reprezentări, nişte simple obiecte reprezentate în mine, simple unități sintetice ale unui posibil proces de confirmare ce are loc în mine, ci sunt tocmai „ceilalți"? Nu am comis prin urmare o nedreptate față de realismul transcendental? Acestuia îi poate lipsi întemeierea fenomenologică însă, din punct de vedere al principiilor, el rămâne justificat atât timp cât caută o cale de a ajunge de la imanența ego-ului la transcendența celuilalt. Încalitate de fenomenologi, putem noi oare altfel decât urmând principiile realismului transcendental să afirmăm că natura şi lumea în general, care sunt constituite în mod „imanent" de interiorul ego-ului, au în spatele lor, înainte de toate, însăşi lumea existentă în sine, către care tocmai trebuie căutat drumul mai întâi? Putem noi oare afirma, aşadar, că nu este posibil să se pună, din punct de vedere pur fenomenologic, problema referitoare la posibilitatea adevăratei cunoaşteri transcendente, în primul rând referitoare la posibilitatea şi la felul în care pot ieşi din *ego-ul* meu absolut, pentru a ajunge la celelalte *ego-uri* care nu se află totuşi cu adevărat în interiorul meu în calitate de alte ego-uri (de care doar sunt conştient)? Nu este evident de la bun început faptul că domeniul meu transcendental de cunoaştere nu depăşeşte sfera mea transcendentală de experiență (împreună cu ceea ce este inclus în ea în mod sintetic) şi că toate acestea în unitatea lor sunt desemnate şi epuizate de către propriul meu *ego* transcendental?

E posibil însă ca ceva să nu fie în regulă în aceste considerații, înainte de a decide în privința valabilității lor şi a lucrurilor „de la sine evidente" valorificate în ele şi mai înainte de a ne lansa în argumentații dialectice şi ipoteze care îşi spun „metafizice", dar a căror posibilitate prezumtivă se poate să se reveleze mai apoi a fi o desăvârşită absurditate, ar fi totuşi mai potrivit să abordăm pentru început şi să rezolvăm sistematic printr-un travaliu concret problema explicitării fenomenologice sugerate aici prin *alter ego.* Trebuie să ne facem o idee clară în privința intenționalității explicite şi implicite prin care *alter ego* se manifestă şi se afirmă în câmpul nostru transcendental. Trebuie să vedem în ce mod, prin intermediul căror intenționalități,

---

accent mai mare pe faptul că alteritatea nu este o simplă oglindire, reflectare a eului propriu, aşa cum ar putea să se înțeleagă la o lectură superficială a Meditațiilor carteziene.

sinteze şi motivații se formează în mine sensul „celuilalt *ego"* grație experienței alterității şi în ce mod se confirmă el ca existând şi fiind prezent el însuşi în persoană, în felul său. Aceste experiențe şi rezultatele lor sunt fapte transcendentale ale sferei mele fenomenologice. Cum aş putea atunci să explicitez exhaustiv sensul existenței „celorlalți" altfel decât analizând aceste fapte?

# Modul ontic-noematic în care celalalt este dat: ghid transcendental pentru teoria constitutiva a experienţei alterităţii

Pentru început, „ghidul" meu transcendental este celălalt ca obiect al experienței mele, celălalt aşa cum mi se dă el în mod nemijlocit şi apoi în urma aprofundării conținutului său ontic-noematic (în mod pur în calitate de corelativ al *cogito*-ului meu, a cărui structură detaliată trebuie dezvăluită mai întâi). Complexitatea şi dificultatea problemei fenomenologice se manifestă deja în singularitatea şi varietatea acestui conținut. De exemplu, prin intermediul unei multiplicități de experiențe variabile şi concordante eu îi experimentez pe ceilalți ca ființe cu adevărat existente; şi anume îi experimentez, pe de-o parte, ca obiecte ale lumii şi nu ca simple obiecte ale naturii (deşi ele sunt într-un anumit fel şi aceasta). De asemenea, îi experimentez ca ființe care stăpânesc psihic peste corpurile lor naturale[165].

Uniți astfel cu trupurile lor într-o manieră specifică, ei sunt „în" lume, în calitate de obiecte „psiho-fizice". Pe de altă parte, eu îi experimentez în acelaşi timp ca subiecte pentru această lume, ca subiecte care experimentează această lume (aceeaşi lume pe care eu însumi o experimentez), ca subiecte care mă experimentează, de asemenea, pe mine însumi, în acelaşi mod în care eu însumi experimentez lumea şi, în ea, pe ceilalți. Urmând această direcție, mai pot explicita încă, din punct de vedere noematic, o mulțime de alte lucruri.

În orice caz, eu experimentez prin urmare lumea şi pe ceilalți în mine, în cadrul vieții pure a conştiinței mele redusă în mod transcendental; potrivit sensului însuşi al acestei experiențe, eu îi experimentez nu ca pe creația mea sintetică privată, ci în calitate de lume intersubiectivă străină mie, de lume ce există pentru fiecare şi ale cărei obiecte sunt accesibile oricui. Cu toate acestea, fiecare are

---

[165]În textul original: „sie sind ja auch erfahren als in den ihnen je zugehorigen Naturleibern psychisch waltende". Levinas şi Peiffer traduc prin: „Les autres se donnent egalement dans l'experience comme regissant psychiquement les corps physio-logiques qui leur appartiennent".
Husserl face apoi o distincție între Korper şi Leib, care în limbajul curent desemnează aproximativ acelaşi lucru (corp fizic). Levinas şi Peiffer traduc Korper prin corps, iar Leib prin corps organique, tocmai pentru a marca distincția dintre cele două. De menționat şi faptul că Husserl foloseşte şi termenul Kdrperleib, practic intraductibil în limba română. Am optat pentru traducerea lui Korper prin corp şi a lui Leib prin trup.

experiențele sale proprii, fenomenele şi unitățile sale de fenomene, fiecare are propria sa lume ca fenomen, în timp ce lumea care formează obiectul experienței există în sine în opoziție față de toate subiectele care o experimentează şi față de lumile lor ca fenomene.

Cum se explică acest lucru? în această privință, trebuie să mă leg în mod ferm de faptul că orice sens pe care îl are şi îl poate avea pentru mine orice obiect existent, atât în ceea ce priveşte „quidditatea" sa *[nacb seinen „Was"],* cât şi în ceea ce priveşte faptul existenței sale reale *[nacb seinem „Es ist und ist in Wirklichkeit"]* îşi are originea în viața mea intențională, în sintezele sale constitutive; el devine clar pentru mine şi mi se dezvăluie prin intermediul sistemelor de confirmare concordantă. Pentru a crea terenul de soluționare a tuturor problemelor imaginabile ce trebuie să aibă un sens în general, mai exact pentru a putea pune şi rezolva aceste probleme pas cu pas, se cuvine să începem prin a dezvălui sistematic intenționalitatea implicită şi explicită în care existența celorlalți se „constituie" pentru mine şi se explicitează pe sine în conținutul său legitim, adică în conținutul său care „umple" intențiile *[Erfullungsgeban].*

Prin urmare, pentru început, problema este pusă tocmai ca problemă specială a existenței pentru mine a celorlalți, aşadar ca problemă a unei teorii transcendentale a experienței alterității, a aşa-numitei „empatii". Curând însă, se va dovedi că importanța unei astfel de teorii este mult mai mare decât părea la început. Şi anume, se va dovedi că ea contribuie, de asemenea, la întemeierea unei teorii transcendentale a lumii obiective în totalitatea ei, aşadar şi în ceea ce priveşte natura obiectivă. Aşa după cum am menționat deja anterior, sensului existenței lumii şi, în particular, al existenței naturii obiective îi aparține faptul de a exista pentru fiecare, ca fapt pe care-1 presupunem implicit întotdeauna atunci când vorbim despre realitatea obiectivă. Înplus, lumii experienței îi aparțin obiectele determinate prin predicate „spirituale" care, conform originii şi sensului lor, trimit către subiecte şi, în general, către subiecte care ne sunt străine şi către intenționalitatea lor ce are un rol constituant activ. Astfel sunt toate obiectele culturii (cărți, instrumente şi opere de orice fel etc.) care au însă, în acelaşi timp, sensul empiric de a-exista-pentru-fiecare (pentru fiecare membru al comunității de cultură corespunzătoare, cum ar fi cea europeană sau eventual, într-un sens mai îngust, cea franceză etc).

## Reducţia experienţei transcendentale la sfera proprie a ego-ului[166]

Pentru că este vorba despre constituirea transcendentală şi, o dată cu ea, despre sensul transcendental al subiectelor străine *[Fremdsubjekte]* — şi, în consecință, despre un strat universal de sens *[Sinnesschicht]* care, izvorând din ele, face posibilă pentru mine lumea obiectivă — sensul subiectelor străine vizat aici nu poate fi încă cel de „ceilalți" în sensul de realități obiective existente în lume. Pentru a proceda aici corect, o primă cerință metodică este aceea de a realiza mai întâi, în interiorul sferei transcendentale universale, un tip specific de ἐποχη tematică. Pentru început, excludem din câmpul tematic tot ceea ce este acum în chestiune, adică facem abstracție de toate operațiunile constitutive ale intenționalității ce se raportează direct sau indirect la subiectivitatea străină şi delimităm mai întâi cadrul global al acelei intenționalități actuale sau potențiale în care ego-ul se constituie în specificitatea sa *[Eigenheit]*[167] şi în care el constituie unitățile sintetice inseparabile de aceasta, unități care trebuie atribuite prin urmare înseşi ființei sale proprii.

Reducția la sfera mea transcendentală proprie sau la eul meu propriu transcendental concret, făcând abstracție de tot ceea ce constituirea transcendentală îmi prezintă ca fiind străin de mine, are aici un sens neobişnuit. Înatitudinea naturală, mă descopăr pe mine însumi în lume ca fiind diferit şi opus celorlalți: eu şi ceilalți. Dacă fac abstracție de ceilalți în sensul obişnuit al cuvântului, atunci rămân „singur". însă o astfel de abstracție nu este una radicală, o astfel de solitudine nu schimbă cu nimic încă sensul natural al obiectelor lumii de a-putea-fi-experimentate-de-oricine. Acest sens este şi inerent eului, înțeles ca eu natural şi el nu ar dispărea nici dacă, în urma unei ciume universale, aş rămâne singurul supraviețuitor, în atitudinea transcendentală şi, în acelaşi timp, în abstracția constitutivă

---

[166]În textul original: Eigenheitssphare. Levinas şi Peiffer traduc acest termen prin sphere propre d'appartenance (e interesant de notat că tot prin sferă proprie de apartenență a tradus şi Camil Petrescu — a se vedea op. cit., p. 311). Prin aceasta, Husserl desemnează tocmai sfera a ceea ce-mi aparține prin esență, sfera „propriului". Pentru alte detalii, a se vedea Elisabeth Stroker, op, cit., pp. 131-134.

[167]În glosarul său de termeni fenomenologici, Paul Ricoeur traduce eigen, Eigenheit, Eigensein, Eigenwesen prin propre, spe-cîficite, etre propre, essencepropre.

În legătură cu erorii tematică, a se vedea Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 134-136. Trebuie reținut faptul că ea este o a doua etapă care are loc pe fundalul primei reducții transcendentale şi care reprezintă momentul decisiv al constituirii intersubiec-tivității transcendentale, pornind de la sfera proprie a ego-ului.

menționată anterior, ego-ul meu (ego-ul celui care meditează) nu se confundă însă, în specificitatea sa transcendentală, cu eul-om obişnuit, redus la un simplu fenomen corelativ, în interiorul fenomenului global al lumii. Este vorba, mai curând, despre o structură esențială a constituirii universale, în care eul trăieşte în calitate de eu care constituie o lume obiectivă.

Ceea ce îmi este specific propriu în calitate de *ego,* ființa mea concretă ca „monadă" pură în mine însumi şi pentru mine însumi, în deplina ei specificitate, cuprinde orice intenționalitate, deci şi intenționalitatea care vizează ceea ce îmi este străin, numai că pentru început, din rațiuni metodice, opera sintetică a acestei intenționalități (existența reală pentru mine a ceea ce îmi este străin) trebuie să rămână exclusă tematic. Înaceastă intenționalitate cu totul deosebită, se constituie noul sens de existență care transcende ființa proprie a ego-ului meu monadic. Se constituie astfel un *ego* nu în calitate de eu propriu, ci în calitate de *ego* care se oglindeşte în eul meu propriu, în „monada" mea. Ego-ul secund însă nu este pur şi simplu prezent şi nici nu este dat cu adevărat el însuşi în persoană, ci este constituit ca *alter ego;* în acest caz, ego-ul desemnat de această expresie, *alter ego,* ca moment *[als Moment],* sunt eu însumi în specificitatea mea. Conform sensului său constitutiv, „celălalt" trimite către mine însumi, este o oglindire a eului meu şi totuşi el nu este propriu-zis o oglindire. Celălalt este un *analogon* al eului meu şi totuşi, din nou, el nu este un *analogon* în sensul obişnuit al cuvântului.

Aşadar, dacă delimităm pentru început ego-ul în specificitatea sa şi analizăm conținutul său — nu numai actele sale, ci şi unitățile de valabilitate *[Geltungseinbeiten]*[168] care nu pot fi separate de el în mod concret — trebuie să punem pornind de aici următoarea întrebare: cum poate ego-ul meu să constituie în interiorul sferei sale proprii, prin intermediul „experienței alterității", tocmai pe celălalt ca un *analogon* al său, confe-rindu-i, aşadar, un sens care separă ceea ce este constituit de conținutul concret al eului meu concret constituant? Pentru început, aceasta se referă la orice *alter ego,* mai apoi însă la tot ceea ce capătă determinații şi sens pornind de la acesta — pe scurt, la o lume obiectivă în semnificația proprie şi deplină a cuvântului.

Toate aceste probleme vor câştiga în inteligibilitate dacă vom trece la caracterizarea sferei proprii a ego-ului, respectiv la realizarea explicită a ἐποχη abstractive prin care rezultă aceasta. Eliminarea tematică a operei constitutive a experienței alterității şi, o dată cu ea, a tuturor modurilor de conştiință ce se raportează la ceea ce îmi este

[168]Levinas şi Peiffer traduc Geltungseinheiten prin unite s de signification valables.

străin nu înseamnă acum numai a realiza o ἐποχη fenomenologică în privința valabilității „naive" de existență[169] a tot ceea ce îmi este străin şi a tuturor entităților obiective existente pentru noi în atitudinea naturală „naivă". Atitudinea transcendentală este şi rămâne permanent presupusă; potrivit ei, tot ceea ce mai înainte exista pentru noi în mod natural este considerat acum exclusiv ca „fenomen", ca sens prezumat susceptibil de a fi confirmat apoi, ca sens care, în calitate de corelativ al sistemelor constitutive susceptibile de a fi dezvăluite, a obținut şi obține pentru noi un sens de existență. Prin noul tip de ἐποχη, noi pregătim tocmai această dezvăluire şi clarificare a sensului, în felul următor.

Ca subiect care adoptă atitudinea transcendentală, eu încerc pentru început să delimitez în interiorul orizontului meu transcendental de experiență ceea ce îmi este propriu. Aceasta cuprinde—îmi spun pentru început — ceea ce nu-mi e străin. Prin intermediul abstracției, încep să degajez acest orizont de experiență de tot ceea ce îmi e străin în general.

,,Fenomenului" transcendental al lumii îi este propriu faptul că lumea este dată direct într-o experiență concordantă. Prin urmare, analizând această experiență, trebuie să acordăm atenție modului în care alteritatea apare şi intervine în determinarea sensului şi, în măsura în care ea face aceasta, să o eliminăm făcând abstracție de ea. Înacest mod, facem abstracție pentru început de ceea ce conferă oamenilor şi animalelor sensul lor specific, în calitate de ființe care au, ca să zicem aşa, un eu propriu. În continuare, facem abstracție de toate deter-minațiile lumii fenomenale, ca de exemplu toate predicatele culturale, care prin sensul lor trimit către „ceilalți", în calitatea lor de subiecte — euri a căror existență o presupunem mai apoi. De aceea, putem afirma şi că facem abstracție de orice „spirit străin", în calitatea sa de instanță ce face posibil sensul specific al „alterității" puse în discuție aici. De asemenea, nu trebuie pierdută din vedere şi trebuie eliminată prin abstracție caracteristica proprie tuturor obiectelor lumii şi care constituie alteritatea lor *(Fremdheit],* şi anume de a exista şi de a-fi-accesibile-pentru-oricine, de a putea avea importanță sau nu pentru viața şi activitatea fiecăruia.

În această privință, constatăm un lucru important. După ce facem abstracție de toate acestea, ne rămâne un strat unitar şi coerent al fenomenului lume, al corelativului transcendental al experienței lumii

[169]În textul original: naive Seimgeltung. Este vorba despre valabilitatea pe care o acordăm, în atitudinea naturală, existenței obiectelor exterioare contingente. Husserl foloseşte permanent termenul „naiv" ca opus cunoaşterii ştiințifice. Pentru alte detalii, a se vedea subcapitolul 39 din Idei directoare pentru o fenomenologie, I.

ce se derulează în mod continuu şi concordant, în pofida abstracției noastre, putem avansa neîncetat în intuiția empirică, rămânând exclusiv la nivelul acestui strat. Acest strat unitar este caracterizat mai departe prin faptul că el este prin esență cel care întemeiază; aceasta înseamnă că eu nu pot experimenta ceea ce îmi este „străin", aşadar nu pot avea sensul de lume obiectivă ca sens al experienței, fără a experimenta cu adevărat acel strat, în timp ce contrariul nu este valabil.

Să privim mai îndeaproape rezultatul abstracției noastre, aşadar ceea ce rămâne în urma ei. Încazul fenomenului lumii care apare cu un sens obiectiv, se detaşează un strat inferior în calitate de „natură" proprie[170] ce trebuie să rămână clar deosebită de simpla natură, deci de cea care formează obiectul de studiu al cercetătorului ştiințelor naturii. Aceasta (din urmă) rezultă, de asemenea, printr-o abstracție, şi anume făcând ab-stracție de toate elementele psihice şi de predicatele lumii obiective care au o origine personală. Ceea ce obține însă cercetătorul naturii prin această abstracție este un strat care aparține înseşi lumii obiective (în atitudinea transcendentală: sensului obiectiv „lume obiectivă"), aşadar un strat el însuşi obiectiv, aşa precum acele elemente de care facem abstracție (elemente psihice obiective, predicate culturale obiective etc.) sunt obiective la rândul lor.

Prin abstracția noastră însă dispare cu totul sensul „obiectiv" ce aparține tuturor obiectelor lumii, în calitatea lor de obiecte constituie în mod intersubiectiv, în calitatea lor de obiecte accesibile experienței fiecăruia ş.a.m.d. Astfel, specificației mele (purificate de orice sens al subiectivității străine) îi aparține un sens de „natură simplă" care a pierdut şi ea tocmai această caracteristică de „a fi accesibilă oricui" şi care prin urmare nu mai poate fi considerată în nici un caz drept un strat al lumii înseşi obținut în urma unei abstracții, respectiv drept un strat al sensului ei. între corpurile aparținând acestei naturi care au fost cu adevărat percepute descopăr atunci şi trupul meu, care se evidențiază prin unicitatea lui, şi anume ca fiind singurul care nu e un simplu corp, ci tocmai trup[171], unicul obiect aflat în interiorul stratului de lume pe care l-am obținut prin abstracție şi căruia, conform experienței, îi atribui câmpuri senzoriale *[Empfindungsfelder],* deşi în diferite modalități (câmpuri de senzație tactilă, termică: cald, rece etc). El este singurul „în care sunt stăpân" absolut în mod nemijlocit (şi, în

[170]În textul original: eigenheitliche Natur. Levinas şi Peiffer traduc prin nature qui m'appartient. Sintagma desemnează acea sferă a „propriului" care rezultă în urma aplicării celei de-a doua reducții (tematice).
[171]A se vedea nota 143.

special, în fiecare dintre „organele" sale).

Eu percep chinestezic[172] pipăind cu mîinile sau privind cu ochii etc. şi pot percepe astfel în orice moment, în care caz chinestezia organelor mele se derulează simultan cu actele mele şi depinde de posibilitățile mele. Mai departe, punând în joc aceste chinesteze, pot lovi, pot împinge ş.a.m.d. şi prin aceasta, pot „acționa" prin intermediul corpului meu în mod direct şi apoi indirect.

În continuare: percepând, eu experimentez (sau pot experimenta) întreaga natură, inclusiv corporalitatea mea proprie care se raportează, aşadar, la ea însăşi în cadrul naturii. Acest lucru devine posibil prin faptul că, în orice moment, „prin intermediul" unei mîini eu o pot percepe pe cealaltă, prin intermediul unei mîini eu „pot" percepe un ochi ş.a.m.d., în care caz organul care percepe trebuie să devină obiect, iar obiectul organ activ. Situația este identică pentru posibila acțiune originară pe care corpurile o exercită asupra naturii şi asupra corporalității înseşi, care trebuie să se raporteze prin urmare, de asemenea, în practică la ea însăşi.

A pune în evidență corpul meu redus la sfera sa proprie[173] înseamnă deja a pune parțial în evidență esența proprie a fenomenului obiectiv „eu, în calitate de acest om". Dacă îi reduc pe ceilalți oameni la sfera lor proprie, atunci obțin corpuri reduse la sfera lor proprie; dacă mă reduc pe mine ca om, atunci obțin „corpul meu" şi „sufletul meu" sau mă obțin pe mine ca unitate psiho-fizică, iar în ea, obțin eul meu personal, care este activ în acest trup şi, „prin intermediul" său, în „lumea exterioară" de care este influențat, constituindu-se astfel, în general, într-o unitate psiho-fizică, în virtutea experienței constante a unor astfel de raporturi unice ale eului cu trupul meu organic *[korperliches Leib].* Dacă lumea exterioară, trupul şi ansamblul psiho-fizic au fost purificare de tot ceea ce nu le aparține de fapt, fiind reduse astfel la sfera lor proprie, atunci mi-am pierdut sensul natural de eu în măsura în care rămân excluse orice raport cu un posibil „nouă" sau „noi" precum şi întreaga mea mundaneitate *[Weltlichkeit],* în sensul natural al cuvântului. Însă în specificitatea mea spirituală, eu sunt totuşi un pol identic al actelor multiple şi „pure" ale conştiinței mele, acelea ale intenționalității mele pasive şi active, un pol al tuturor habitualităților create sau susceptibile de a fi create prin aceasta.

Astfel, în urma acestei eliminări abstractive specifice a sensului oricărei alterități, ne rămân un gen de „lume", o natură redusă la sfera

---

[172]Chinestezia desemnează totalitatea senzațiilor care reflectă mişcările omului, mişcările corpului său.

[173]În textul original: eigenheitlich reduziertes Leib. Este vorba şi în acest caz despre un corp redus la sfera sa proprie din care face parte nici un obiect transcendent lui.

ei proprie şi eul psiho-fizic care este integrat acestei naturi prin trupul său organic şi care posedă un corp, un suflet şi un eu personal, elemente absolut unice ale acestei „lumi" reduse. Desigur, la acestea se adaugă şi predicatele a căror semnificație îşi are originea în mod exclusiv în acest eu ca, de exemplu, predicatele ce caracterizează obiectul ca valoare şi ca instrument. Prin urmare, toate acestea nu sunt în nici un caz elemente ale lumii în sensul obişnuit al cuvântului (de aici şi ghilimelele permanente!), ci doar ceea ce în propria mea experiență a lumii îmi aparține în mod exclusiv, ceea ce e prezent pretutindeni în ea şi formează, de asemenea, o unitate coerentă intuitivă. Structurile pe care le putem deosebi, aşadar, în cazul acestui fenomen al lumii redus la sfera sa proprie formează o unitate concretă, lucru care se manifestă şi în faptul că forma spațial-temporală (însă cea redusă în mod corespunzător la sfera sa proprie) este inclusă în acest fenomen redus al lumii. Prin urmare, „obiectele" reduse, „lucrurile", „eul psiho-fizic" sunt şi ele exterioare unele altora. Aici însă ne atrage atenția un fapt deosebit: o înlănțuire de evidențe care par a fi totuşi, în succesiunea lor, nişte paradoxuri. Eliminarea a ceea ce îmi este străin nu afectează întreaga viață psihică a acestui eu psiho-fizic al meu, viața mea rămâne o experiență a lumii; prin urmare, ea nu afectează experiența mea reală şi potențială a alterității. întreaga constituire a lumii existente pentru mine, precum şi divizarea ei în continuare în sistemele constitutive ce formează sfera mea proprie şi alteritatea sunt inerente, aşadar, ființei mele psihice. Eu, „eul- om" redus („eul psiho-fizic") sunt constituit, aşadar, ca un membru al „lumii", având o „lume exterioară mie" variată; eu însumi însă le constitui pe toate acestea în „sufletul" meu şi le „port" în mine în calitate de obiecte ale intențiilor mele. Dacă s-ar putea dovedi cu adevărat că tot ceea ce a fost constituit ca aparținând sferei mele proprii — prin urmare şi „lumea" redusă aparține esenței concrete a subiectului constituant ca o determinație internă inseparabilă, atunci în autoexplicitarea eului „lumea" sa proprie i-ar apărea ca fiindu-i „interioară"; pe de altă parte, parcurgând lumea sa, eul s-ar descoperi pe sine însuşi ca parte constitutivă a „exterioritâților" sale şi ar distinge între sine şi «lumea exterioară".

# Ego-ul transcendentalşi apercepţia de sine ca om psiho-fizic redus la sfera sa proprie

Ultimele meditații — ca toate aceste meditații — le-am efectuat în atitudinea reducției transcendentale, aşadar în atitudinea eului, a celui care meditează în calitate de *ego* transcendental. Ne întrebăm acum care este raportul dintre mine, eul-om redus la sfera sa proprie pură în interiorul fenomenului lumii (redus şi el în mod asemănător) şi eul în calitate de *ego* transcendental. Acesta din urmă a rezultat din „punerea între paranteze" a întregii lumi obiective şi a tuturor celorlalte entități obiective (inclusiv a celor ideale). Prin intermediul său, am devenit conştient de mine însumi în calitate de *ego* transcendental, care constituie în viața sa constitutivă tot ceea ce poate fi obiectiv pentru mine; prin intermediul ei, am devenit conştient de eul tuturor constituirilor în general, care se află în toate actele reale şi potențiale ale conştiinței, precum şi în toate habitualitățile sale, în cadrul cărora, precum tot ceea ce e obiectiv, el se constituie şi pe sine însuşi, ca *ego* identic. Putem spune atunci: în timp ce eu, în calitate de acest *ego,* am constituit şi continui să constitui lumea existentă pentru mine, în calitate de fenomen (în calitate de corelativ)[174], m-am aperceput pe mine însumi prin intermediul unor sinteze constitutive corespondente în interiorul întregii lumi constituite ca eu, în sensul obişnuit al unui eu personal şi omenesc. Această apercepție care mă transformă într-un element al lumii eu continui să o efectuez, menținându-i permanent valabilitatea. Învirtutea acestei transformări într-un element al lumii, tot ceea ce îmi aparține din punct de vedere transcendental — mie, în calitate de acest din urmă *ego* — este înglobat ca element psihic în sufletul meu. Apercepția care mă transformă într-un element al lumii eu o găsesc realizată deja; pornind de la suflet ca fenomen şi ca parte a fenomenului „om", eu pot să revin la mine însumi ca *ego* transcendental, universal şi absolut. Dacă aşadar, în calitate de acest *ego,* reduc fenomenul meu al lumii obiective la sfera mea proprie şi dacă adaug la aceasta tot ceea ce mai descopăr în plus ca apar-ținându-mi mie (care nu mai poate conține nimic „străin" în urma acelei reducții), atunci această întreagă sferă

[174]Mai exact spus, în calitate de corelativ al conştiinței intenționale constituante.

proprie a ego-ului meu poate fi regăsită în fenomenul redus al lumii ca ceea ce este propriu „sufletului meu", numai că aici, în calitate de componentă a apercepției mele a lumii, ea este un fenomen secundar din punct de vedere transcendental. Dacă rămânem în continuare la ego-ul transcendental ultim şi la universul obiectelor constituite în el, atunci ego-ului îi este proprie în mod nemijlocit divizarea întregului său câmp de experiență transcendental în sfera proprie împreună cu stratul coerent al experienței sale a lumii, redusă la sfera sa proprie (din care a fost eliminat tot ceea ce îi este străin) şi în sfera alterității. Referitor la aceasta însă, orice conştiință a alterității şi oricare dintre modurile sale de apariție aparțin totuşi primei sfere. Tot ceea ce ego-ul transcendental constituie în acel prim strat ca „nestrăin" *[Nichtfremdes]* — ca ceva „propriu" — îi aparține în realitate, în calitate de componentă a esenței sale concrete, inseparabilă de aceasta, aşa cum va trebui să arătăm încă în continuare. Îninteriorul şi prin intermediul acestei sfere „proprii", ego-ul însă constituie lumea „obiectivă", ca univers al unei ființe străine lui şi, în primul rând, îl constituie pe celălalt ca *alter ego.*

## Sfera proprie ca sferă a actualităţilor şi potenţialităţilor fluxului de trăiri ale conştiinţei

Până aici am caracterizat conceptul fundamental de „ceea ce-mi este propriu[175] doar în mod indirect, ca ceea ce nu-mi e străin, termen care, la rândul său, se întemeia pe conceptul de „celălalt", pe care-1 presupunea aşadar. Pentru a clarifica sensul său, este important însă a pune, de asemenea, în evidență caracteristica pozitivă a acestui „propriu", respectiv a „ego-ului în specificitatea sa". Ea a fost doar schițată în ultimele fraze ale paragrafului anterior. Să pornim acum de la ceva mai general. Atunci când, în timpul experienței, un obiect concret ni se profilează ca un lucru pentru sine şi când privirea atentă care-1 sesizează se dirijează asupra lui, această percepție directă şi-1 aproprie doar ca pe un simplu „obiect nedeterminat al intuiției empirice".

El nu devine un obiect determinat susceptibil de a căpăta mereu alte determinații noi decât într-o continuare a experienței, sub forma unei experiențe care determină obiectul şi care-1 explicitează pentru început numai prin el însuşi, sub forma unei pure explicitări. Îndesfăşurarea ei sintetică pe etape, care se întemeiază pe obiectul dat ca identic cu sine însuşi într-o sinteză intuitivă continuă de identificare, această experiență scoate la iveală printr-o înlănțuire de intuiții particulare determinațiile sale proprii, determinațiile „interioare". Ele apar aici inițial ca astfel de determinații în care el, obiectul identic, este el însuşi ceea ce este, şi anume „în sine şi pentru sine"; prin aceste determinații, ființa sa identică se explicitează pe sine în proprietățile sale particulare. Acest conținut propriu şi esențial este anticipat doar în general şi sub forma unui orizont, iar el se constituie în mod originar abia prin intermediul explicitării, cu sensul de însuşire interioară esențială, de parte specială, de proprietate.

Să aplicăm acum rezultate. Atunci când, în reducția transcendentală, reflectez asupra mea, ego-ul transcendental, îmi sunt dat mie însumi conform percepției, în calitate de acest *ego,* şi anume

[175]În sensul de ceea ce-mi aparține, de ceea ce-mi este propriu în mod esențial.

mă sesizez pe mine însumi într-o percepție. De asemenea, devin conştient de faptul că mai înainte eram deja întotdeauna „prezent" pentru mine, îmi eram dat într-un mod intuitiv original (într-un sens mai larg, eram perceput), fără a fi sesizat aceasta. Înorice caz însă, eu îmi sunt prezent mie însumi cu un orizont deschis şi infinit de proprietăți interioare încă nedezvăluite. Şi ceea ce îmi este propriu se revelează, prin intermediul unei explicitări, obținând din această explicitare sensul său propriu. El se dezvăluie în mod originar atunci când, în cadrul unei experiențe, îmi îndrept privirea explici-tantă asupra mea, asupra lui „eu exist" al meu, perceput şi chiar dat în mod apodictic, asupra identității mele cu mine însumi, care se menține în sinteza unitară şi continuă a experienței de sine originare. Esența proprie a acestei identități se caracterizează ca un element real şi posibil al explicitării sale, ca ceva în care nu fac altceva decât să-mi dezvolt propria mea ființă identică, aşa cum este ea în sine însăşi, ca ființă identică în toate particularitățile sale. Aici trebuie luat în considerație următorul lucru: cu toate că eu vorbesc în mod legitim despre percepție de sine (şi anume în privința ego-ului meu concret), aceasta nu înseamnă însă că, la fel ca în cazul explicitării unui „obiect vizual" dat în cadrul unei percepții, eu mă mişc întotdeauna în sfera unor percepții particulare şi că, în urma explicitării, obțin aşadar elemente conforme percepției şi nimic altceva. Atunci când explicitez orizontul meu propriu de existență, unul dintre primele lucruri peste care dau la început esje temporalitatea mea imanentă şi, o dată cu ea, ființa mea proprie, în forma unei infinități deschise a fluxului trăirilor conştiinței şi a tuturor proprietăților mele incluse în acesta într-un anumit fel, dintre care face parte şi actul explicitării mele. Desfăşurându-se în prezentul viu, ea nu poate descoperi într-o percepție veritabilă decât ceea ce se petrece cu adevărat în prezent. Prin intermediul reamintirilor, ea îmi dezvăluie propriul meu trecut în modul cel mai originar cu putință[176].

Deşi îmi sunt dat, aşadar, continuu într-un mod originar şi deşi pot explicita mergând mai departe ceea ce îmi este propriu în mod esențial, această explicitare se efectuează în mare parte prin intermediul actelor conştiinței, care nu sunt percepții ale momentelor corespunzătoare esenței mele proprii. Numai astfel îmi poate deveni accesibil fluxul trăirilor conştiinței mele ca flux în care exist în calitate de eu identic (pentru început, în actualitățile sale şi, mai apoi, în potențialitățile sale care, evident, îmi aparțin tot în mod esențial).

[176]Pentru mai multe detalii asupra conceptului de originaritate, a se vedea Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 108-110.

Toate posibilitățile de tipul: „eu pot sau aş putea" realiza cutare sau cutare serie de trăiri ale conştiinței (între care, de asemenea: eu pot privi înainte sau înapoi, pot pătrunde în orizontul ființei mele temporale, dezvălundu-1), toate acestea îmi aparțin, desigur, într-un mod esențial.

Explicitarea este însă pretutindeni originală dacă, în cadrul experienței de sine originale, ea dezvăluie obiectul experimentat, aducându-1 în acel mod de a fi dat „el însuşi în persoană" care este cel mai originar cu putință în acest caz. Evidența apodictică a percepției de sine transcendentale (evidența lui „eu exist") se întinde şi asupra acestei explicitări, deşi cu o restricție analizată deja anterior. Prin intermediul acestei autoexplicitări, apar într-o evidență apodictică doar formele structurale universale în care exist ca *ego,* şi anume formele în care exist şi pot exista doar într-o universalitate esențială. Dintre acestea face parte (deşi nu singur) modul de existență al unei anumite vieți universale în general, sub forma permanentei autoconstituiri a propriilor sale acte ale conştiinței, ca trăiri temporale în interiorul unui timp universal ş.a.m.d. Orice explicitare a datelor egologice singulare (de exemplu, explicitarea unei anumite evidențe — deşi imperfecte — a rememorării propriului trecut) participă atunci la acest *a priori* universal apodictic în generalitatea lui nedeterminată, dar determinabilă. Participarea la apodicticitate se manifestă în legea formală, ea însăşi apodictică: câtă aparență, atâta existență (pe care aparența nu face nimic altceva decât să o ascundă şi să o falsifice), lege pe care o putem cerceta, căuta şi descoperi urmând un drum dinainte trasat (deşi prin intermediul unei simple aproximări a conținutului său determinat). Având sensul unui lucru susceptibil de a fi identificat tot mereu în mod riguros, în toate părțile şi momentele sale, acesta din urmă este o „idee" valabilă *a priori.*

# Obiectul intenţional aparţine sferei proprii monadice şi pe deplin concrete a ego-ului.Transcendenţa imanentă şi lumea primordială

Ceea ce, în calitate de *ego,* îmi aparține în mod esențial cuprinde evident — şi aceasta are o importanță deosebită — nu numai actualitățile şi potențialitățile fluxului de trăiri ale conştiinței, ci şi sistemele constitutive, la fel ca şi unitățile constituite, ultimele însă doar cu o anumită restricție. Şi anume, acolo unde şi în măsura în care unitatea constituită este inseparabilă de constituirea originală însăşi, cu care este unită într-o manieră concretă şi nemijlocită, percepția constituantă, ca şi obiectul perceput, aparțin sferei mele proprii concrete.

Aceasta se referă nu numai la datele sensibile care, în calitatea lor de simple date senzoriale se constituie în cadrul ego-ului meu ca temporalități imanente proprii. Mai curând, acest lucru este valabil şi pentru toate habitualitățile care îmi sunt de asemenea proprii şi care, pornind de la actele mele întemeietoare, se constituie ca nişte convingeri durabile. Prin ele eu însumi devin cel care are aceste convingeri durabile şi obțin în calitate de eu polar (în sensul particular de simplu eu-pol) determinații specifice unui eu. Pe de altă parte însă, acestei sfere îi aparțin, de asemenea, obiecte transcendente — de exemplu, obiectele senzorialității „externe", unitățile de multiplicități ale modurilor de apariție sensibile — dacă, în calitatea mea de *ego,* iau în considerație doar ceea ce este constituit într-o manieră cu adevărat originală, prin intermediul senzorialității şi apercepțiilor mele proprii, ca obiectualitate ce apare în spațiu şi este inseparabilă de acestea în mod concret. Observăm curând că acestei sfere îi aparține întreaga lume care a fost redusă de noi anterior, prin excluderea componentelor de sens ale alterității; prin urmare, ea trebuie considerată în mod legitim ca parte componentă a conținutului concret şi pozitiv definit al ego-ului, în calitate de element propriu. De îndată ce nu mai luăm în considerație rezultatele intenționale[177] ale „empatiei", ale experienței alterității, avem o natură şi o corporalitate care se constituie, într-adevăr, ca o unitate spațială şi transcendentă

[177]În textul original: intenționale Leistungen. Este vorba despre rezultatele operațiunilor constitutive ale conştiinței în cadrul experienței alterității.

în raport cu fluxul trăirilor conştiinței, dar şi ca simplă multiplicitate de obiectualități ale unei experiențe posibile, aceasta din urmă confundându-se în totalitatea cu viața mea proprie, iar obiectul experimentat nefiind nimic altceva decât o unitate sintetică inseparabilă de această viață şi de potențialitățile sale proprii. Înacest mod, devine clar faptul că, luat în sens concret, ego-ul posedă un univers al propriului[178], univers care poate fi dezvăluit printr-o explicitare originală apodictică — sau care prefigurează cel puțin o formă apodictică — a lui *ego sum. În*interiorul acestei „sfere originale" (a explicitării de sine originale), descoperim şi o „lume transcendentă" care ia naştere prin reducția fenomenului intențional „lumea obiectivă" la sfera „propriului" (în sensul pozitiv preferat în prezent). Totuşi, din acest domeniu — domeniul a ceea ce îmi este propriu în mod esențial, domeniul a ceea ce sunt în mine însumi, în deplina mea concretețe sau, cum mai spunem de asemenea, în calitate de această monadă — fac parte şi toate aparențele, toate plăsmuirile corespunzătoare ale imaginației care ne apar ca „transcendente", toate posibilitățile „pure" şi toate obiec-tualitățile eidetice corespunzătoare, în măsura în care ele nu sunt supuse decât reducției noastre la sfera proprie a ego-ului.

[178]În textul original: Universum des Selbsteigenen, sfera proprie (de apartenență).

## Transcendenţa lumii obiective ca transcendenţă superioara în raport cu cea primordiala

Faptul că această esență care îmi este proprie poate fi opusă în general unei alte esențe sau faptul că eu, care sunt eu, pot deveni conştient de o altă ființă diferită de mine (de ceva care îmi e străin) presupun, aşadar, că nu toate modurile conştiinței mele aparțin sferei acelora care sunt moduri ale conştiinței mele de sine. întrucât existența adevărată se constituie în mod originar în experiența concordantă, trebuie să mai existe încă în eul meu propriu, spre deosebire de experiența de sine şi de sistemul concordanței sale (aşadar, spre deosebire de explicitarea de sine a ego-ului în particularitățile sale) şi alte câteva experiențe formând sisteme concordante. Iar atunci problema este de a şti cum poate fi înțeles faptul că ego-ul posedă în sine astfel de noi tipuri de intenționalități şi poate constitui mereu altele noi, având un sens de existență totalmente transcendent ființei sale proprii. Cum poate fi un obiect ce există cu adevărat pentru mine (nu numai în calitate de obiect vizat într-un anumit mod, ci şi de obiect care se confirmă în mine într-o manieră concordantă) altceva decât — pentru a ne exprima astfel — punctul de intersecție al sintezelor mele constitutive. Încalitate de obiect inseparabil de ele în mod concret, nu este el prin urmare propriul meu obiect? Posibilitatea de a viza, de a mă raporta în modul cel mai vag şi mai general cu putință la ceea ce îmi este străin este însă deja problematică dacă, pentru fiecare astfel de mod de conştiință, există din principiu posibilitatea de a fi dezvăluit şi supus unor experiențe care confirmă sau infirmă existența obiectului vizat şi dacă, din punctul de vedere al genezei conştiinței, fiecare mod de conştiință trimite înapoi către astfel de experiențe ce se referă la un acelaşi obiect vizat sau la unul analog.

Faptul experienței alterității (a ceea ce nu sunt eu) se prezintă în realitate ca experiență a unei lumi obiective şi, în cadrul ei, ca experiență a celorlalți (în forma altor euri care nu sunt eu).

Un rezultat important al reducției acestor experiențe la sfera proprie a fost punerea în evidență a unui strat intențional primordial al acestora, în care o lume redusă se revelează şi se legitimează ca transcendență imanentă. Înordinea constituirii unei lumi străine şi

exterioare eului meu propriu (însă în nici un caz exterioară în sensul natural spațial al cuvântului) se află transcendența (sau „lumea") primă în sine şi „primordială", care este încă un element determinant al existenței mele concrete proprii, în calitate de *ego,* în pofida idealității ei ca unitate sintetică a unui sistem infinit al potențiaîităților mele.

Prin urmare, trebuie explicat modul în care, la un nivel superior şi întemeiat[179], are loc conferirea sensului *[Sinngebung]* de transcendență obiectivă propriu-zisă, de transcendență secundară în ordinea constituirii, iar aceasta sub formă de experiență. Aici nu este vorba despre dezvăluirea unei geneze care decurge în timp, ci despre o analiză statică. Lumea obiectivă e deja constituită, fiind mereu prezentă pentru mine: ea îmi este permanent dată prin intermediul experienței mele obiective care continuă să se deruleze într-un mod viu. Această lumea îşi păstrează valabilitatea obişnuită chiar şi după ce nu mai este experimentată.

De aceea, problema care se pune este aceea de a cerceta această experiență şi de a se dezvălui, prin intermediul unei analize intenționale, modul în care ea conferă sens, modul în care ea poate apărea ca experiență şi se poate confirma ca evidență a unui obiect realmente existent, ce are o esență proprie susceptibilă de a fi explicitată, care nu este esența mea proprie sau care nu se integrează în aceasta ca parte componentă a ei, în timp ce ea poate obține sens şi poate fi confirmată doar în mine.

[179]Mai exact spus, întemeiat pe acel prim strat primordial, care a fost evocat anterior.

# Schiţarea desfăşurării analizei intenţionale a experienţei alterităţii

Sensul existențial de lume obiectivă se constituie în mai multe trepte, având ca fundament lumea mea primordială. Ca primă treaptă, trebuie menționată constituirea „celuilalt" sau a „celorlalți în general", adică a ego-urilor excluse din ființa mea concretă proprie (excluse din mine, în calitate de *ego* primordial). O dată cu această constituire (şi anume, motivată prin ea), un alt sens se suprapune în general „lumii" mele primordiale; prin aceasta, ea devine un fenomen „al" unei anumite lumi „obiective", în calitate de lume unică şi identică pentru fiecare, inclusiv pentru mine însumi. Prin urmare, celălalt prim în sine (primul „non-eu") este celălalt eu. Acest lucru face posibilă constituirea unui domeniu nou şi infinit al alterității, a unei naturi obiective şi a unei lumi obiective în general, din care eu însumi fac parte, împreună cu toți ceilalți. Este în esența acestei constituiri ce începe cu celelalte euri „pure" (care nu au încă un sens mundan) ca cei care sunt pentru mine „ceilalți" să nu rămână izolați, ci, dimpotrivă, să constituie (în sfera mea proprie, desigur) o comunitate de euri care există împreună unele pentru altele şi în care sunt inclus şi eu însumi; în sfârşit, este în esența ei să constituie o comunitate de monade, şi anume ca o astfel de comunitate care formează (în intenționalitatea ei constituantă comună) o singură şi unică lume. Înaceastă lume, apar din nou toate eurile, însă în apercepția obiectivantă, cu sensul de „oameni", respectiv de oameni psiho-fizici ca obiecte ale lumii.

Prin formarea acestei comunități, intersubiectivitatea transcendentală are o sferă intersubiectivă proprie, în care se constituie din punct de vedere intersubiectiv lumea obiectivă şi devine astfel, în calitate de „noi" transcendental, o subiectivitate pentru această lume ca şi pentru lumea oamenilor în general, forma în care ea se realizează în mod obiectiv. Dacă disting însă din nou între sfera intersubiectivă proprie şi lumea obiectivă, atunci trebuie să recunosc că, de îndată ce, în calitate de *ego,* mă plasez pe terenul intersubiectivității ce se constituie pornind de la sursele mele proprii, lumea obiectivă nu o mai transcende pe aceasta în adevăratul sens al cuvântu-lui, respectiv nu mai transcende esența ei intersubiectivă

proprie, ci se află în interiorul său, în calitate de transcendență „imanentă". Mai exact spus: lumea obiectivă ca idee, în calitate de corelativ ideal al unei experiențe intersubiective care este — şi poate fi — efectuată permanent în mod ideal, într-o manieră concordantă (în calitate de corelativ al unei experiențe intersubiective comune) este raportată, prin esența sa, la intersubiectivitatea care se constituie ca ideal al unei comunități infinite şi deschise ale cărei subiecte particulare posedă sisteme constitutive corespunzătoare şi armonizate între ele. Apoi, constituirea lumii obiective implică prin esența ei o „armonie" a monadelor, tocmai această constituire particulară armonioasă în fiecare dintre monadele individuale; prin urmare ea comportă, de asemenea, o geneză care se realizează armonios în fiecare monadă în parte. Nu e vorba aici însă despre o substructurare *[Substruktion]* metafizică a armoniei monadelor, la fel de puțin precum monadele însele nu sunt nişte simple născociri sau ipoteze metafizice.

Această armonie aparține ea însăşi mai curând explicitării conținuturilor intenționale „incluse" în faptul existenței pentru noi a unei lumi a experienței. Trebuie să remarcăm din nou ceea ce a fost subliniat deja de mai multe ori, şi anume că ideile desemnate nu sunt nişte fantezii sau moduri ale unui „ca şi cum", ci ele rezultă în urma constituirii, o dată cu întreaga experiență obiectivă, având propriul lor mod de justificare şi propria lor elaborare ştiințifică.

Ceea ce tocmai am expus anterior este o privire anticipativă asupra desfăşurării şi etapelor analizei intenționale, pe care va trebui să o efectuăm dacă vrem să rezolvăm problema transcendentală în singurul sens imaginabil şi dacă vrem să elaborăm cu adevărat idealismul transcendental al fenomenologiei.

# Intenţionalitatea mediată a experienţei alterităţii ca „aprezentare" (apercepţie prin analogie)

După ce am definit sfera primordială şi am elucidat articulațiile ei (etapă preliminară foarte importantă din punct de vedere transcendental), adevăratele şi, în realitate, deloc insignifiantele dificultăți sunt create acum de către primul dintre paşii indicați anterior către constituirea unei lumi obiective, şi anume de pasul către „celălalt".

Dificultățile rezidă, aşadar, în clarificarea transcendentală a experienței alterității în care „celălalt" nu a căpătat încă sensul de om.

Experiența este o conştiință originală.[180] În realitate, în cazul experienței unui alt om în general, spunem că „celălalt" se află el însuşi aici, în fața noastră, „în carne şi oase". Pe de altă parte, această caracteristică de a fi prezent „în carne şi oase" nu ne împiedică să recunoaştem fără dificultate că ceea ce ne este dat, de fapt, în acest caz nu este celălalt eu în persoană, nu sunt trăirile conştiinței sale, fenomenele sale, nimic din ceea ce aparține esenței sale proprii. Dacă acesta ar fi cazul, dacă ceea ce îi este propriu celuilalt în mod esențial mi-ar fi direct accesibil, atunci el ar fi un simplu moment al propriei mele ființe şi, în cele din urmă, el însuşi şi eu însumi am fi identici. Situația ar fi asemănătoare în ceea ce priveşte trupul său, dacă acesta n-ar fi nimic altceva decât „corpul" care se constituie exclusiv în experiența mea reală şi posibilă şi care aparține sferei mele primordiale, ca un produs exclusiv al senzorialității mele. Trebuie să existe aici o anumită intenționalitate mediată, şi anume pornind de la stratul originar al „lumii primordiale", care, în orice caz, rămâne întotdeauna fundamental. Această intenționalitate pune în evidență o „coexistentă" *[„ein Mit-da"]* care nu este totuşi — şi nu poate deveni niciodată — o prezență „în persoană". Este vorba deci despre un tip de act care face coprezent, despre un tip de „aprezentare".[181]

---

[180]Mai exact spus, un mod de conştiință în care obiectul este dat în „original", „în persoană".

[181]A se vedea şi Elisabeth Stroker, op.cit., pp. 138-145. Ideea esențială este aceea că alter ego nu-mi este dat în mod direct (în originaritatea lui), ci indirect, prin intermediul aprezentării mele care porneşte de la corpul „celuilalt".

Prin urmare, primul pas în constituirea lumii obiective (unice) îl reprezintă aprezentarea „celuilalt", a cărui experiență interioară îmi rămâne însă străină, inaccesibilă. Cuplul originar (ego — alter ego) va conduce apoi la formarea unei comunități unice şi universale de monade. Să mai notăm, în sfîrşit, că Husserl foloseşte

O astfel de aprezentare este implicată deja în experiența exterioară, în măsura în care latura realmente văzută a unui obiect aprezintă întotdeauna şi în mod necesar o latură nevăzută a obiectului schițându-i acesteia un conținut mai mult sau mai puțin determinat. Pe de altă parte, acesta nu poate fi genul de aprezentare care intervine deja în constituirea naturii primordiale, întrucât îi aparține posibilitatea de a fi confirmată prin intermediul unei prezentări *[Prasentation]* corespunzătoare, care „umple" intenția (reversul obiectului devine fața sa), în timp ce acest lucru este necesarmente exclus *a priori* pentru acea aprezentare care trebuie să ne conducă înăuntrul unei alte sfere originale.

Cum pot fi motivate în sfera mea proprie aprezentarea unei alte sfere şi o dată cu ea, sensul „celuilalt"[182], aprezentarea fiind concepută de fapt ca experiență, aşa cum ne-o arată deja termenul de aprezentare (înțeleasă ca actul de a-face-conştient-de-coprezența-celuilalt)? O reprezentare oarecare nu este capabilă de acest lucru. Ea îl poate realiza numai împreună cu o prezentare, numai împreună cu un act în care obiectul se dă cu adevărat el însuşi „în persoană". Ea poate avea caracterul de aprezentare numai ca fiind cerută de această prezentare, la fel precum în cazul percepției unui obiect existența percepută motivează coexistența.

Percepția lumii reduse la sfera sa primordială în articulația ei proprie descrisă de noi anterior, percepție care se desfăşoară continuu în cadrul general al percepției continue de sine a ego- ului, ne oferă fundamentul percepției propriu-zise. Înaceastă privință, problema este atunci de a şti ce anume trebuie luat în considerație cu prioritate, cum decurge motivarea şi cum se explică operațiunea intențională extrem de complicată a aprezentării efectiv realizate.

O primă direcție ne-o poate oferi sensul cuvintelor: „ceilalți", „un alt eu". *Alter* înseamnă *alter ego,* iar *ego*-ul implicat aici sunt eu însumi, constituit în interiorul sferei mele proprii, şi anume într-o deplină unicitate, ca unitate psiho-fizică (ca om primordial), ca eu „personal", stăpânind nemijlocit peste corpul meu unic şi intervenind, de asemenea, nemijlocit în lumea înconjurătoare primordială. Înplus, ego-ul implicat aici sunt eu însumi, în calitate de subiect al unei vieți intenționale concrete, al unei sfere psihice ce se raportează la ea însăşi şi la lume. Toate acestea ne stau la dispoziție, şi anume în aspectele

---

aici doi termeni distincți care vor fi de acum înainte fundamentali în elucidarea mecanismelor experienței alterității: este vorba despre prezentare (Präsentation) şi aprezentare (Apprdsentation).

[182]Altfel spus, abia aprezentarea de către mine însumi a unei alte sfere originale (aparținând celuilalt) conferă acestuia din urmă sensul de „celălalt" (alter ego). Tot ea mă face conştient pentru prima dată de coexistența unui alter ego.

lor tipice rezultate din viața empirică, împreună cu formele lor familiare de desfăşurare şi de complexiune[183]. Evident, noi nu am studiat prin intermediul căror intenționalități (la rândul lor extrem de complexe) s-au constituit ele. Acestea formează un domeniu propriu de cercetări ample în care nu am pătruns şi nici nu puteam pătrunde.

Să presupunem acum că un alt om intră în câmpul nostru de percepție. Înlimbajul reducției transcendentale, aceasta înseamnă: în câmpul de percepție al naturii mele primordiale, apare un corp care, în calitate de corp primordial, nu e fireşte decât un simplu element determinant al meu (o „transcendență imanentă"). Întrucât, în această natură şi în această lume, trupul meu este singurul corp care este — şi poate fi — constituit în mod originar ca trup (ca un organism activ), trebuie ca celălalt corp aflat „acolo", care este totuşi sesizat ca trup, să obțină acest sens grație unei transpuneri aperceptive pornind de la corpul meu organic şi ulterior (într-o manieră care exclude o justificare cu adevărat directă — şi, în consecință — primordială a predicatelor specifice corporalității) o justificare prin intermediul unei percepții reale. Este de la bun început clar faptul că doar o asemănare care uneşte, în interiorul sferei mele primordiale, acel corp străin aflat „acolo" cu propriul meu corp[184] poate furniza fundamentul motivațional pentru perceperea lui „prin analogie" ca celălalt trup.

Această ar fi, aşadar, o anumită apercepție asimilantă *[verahnlichende Apperzeption],* însă în nici un caz un raționament prin analogie. Apercepția nu este un raționament, ea nu este un act de gândire. Orice apercepție prin intermediul căreia concepem, observăm şi sesizăm direct obiectele date, lumea cotidiană ce se oferă privirii noastre şi prin intermediul căreia desluşim dintr-o privire sensul, împreună cu orizonturile lor, trimite din punct de vedere intențional la o „întemeiere originară", în care un obiect cu un sens asemănător s-a constituit pe sine pentru întâia oară. Chiar şi obiectele necunoscute nouă ale acestei lumi le cunoaştem, în general vorbind, după tipul lor. Am văzut deja anterior aceasta (deşi cazul de față e diferit). Orice experiență cotidiană conține o transpunere prin analogie a unui sens obiectiv întemeiat originar către noul caz, atunci când obiectul este sesizat şi perceput în mod anticipat, ca obiect cu un sens asemănător. Pretutindeni unde un lucru este dat, există o astfel de transpunere; în acest caz, ceea ce se revelează într-o experiență ulterioară ca posedând un sens cu adevărat nou poate avea iarăşi o funcție întemeietoare şi poate servi drept fundament unui obiect cu un sens mai bogat. Copilul

[183]Complexitatea desemnează totalitatea trăsăturilor psiho-fizice care caracterizează o persoană.

[184]Mai exact spus, cu propriul meu corp aflat „aici". „Aici" şi „acolo" fac parte dintr-un sistem de referință în centrul căruia se află corpul meu.

care poate vedea deja obiectele înțelege pentru prima oară scopul unor foarfeci şi, din acel moment, el percepe imediat dintr-o primă privire foarfecele ca atare, bineînțeles însă nu sub forma unei reproduceri explicite, nu sub forma unei comparații şi nici prin efectuarea unui raționament. Cu toate acestea, modurile în care apercepțiile iau naştere şi trimit apoi în mod intențional, prin sensul şi orizontul lor de sens, la geneza lor sunt extrem de diverse între ele. Gradelor de formare a sensurilor obiective le corespund cele ale apercepțiilor. Încele din urmă, ajungem la radicala deosebire dintre apercepțiile care, potrivit genezei lor, aparțin sferei primordiale şi acelea care apar cu sensul de *alter ego* şi care, grație unei geneze de ordin superior, au constituit deasupra acestui sens originar unul nou.

## Cuplarea, ca moment constituant prin asociere al experienţei alterităţii

Dacă trebuie să desemnăm acum specificitatea acelei percepții analogizante prin intermediul căreia, în interiorul sferei mele primordiale, un corp asemănător propriului meu corp organic *[Leib-Korper]* este aperceput de asemenea ca un trup, atunci dăm pentru început de următorul fapt: în acest caz, originalul care întemeiază în mod originar este viu şi continuu prezent, prin urmare însăşi întemeierea originară rămâne permanent vie şi activă. Înal doilea rând, dăm de particularitatea - al cărei caracter necesarii cunoaştem deja - potrivit căreia obiectul aprezentat prin intermediul acelei analogii nu poate ajunge să fie niciodată cu adevărat prezent, aşadar el nu poate fi niciodată perceput cu adevărat. Faptul că *ego* şi *alter ego* sunt date întotdeauna în mod necesar într-o „cuplare" originară se află într-o strânsă legătură cu prima particularitate.

Cuplarea, apariția în forma unui cuplu şi mai apoi în forma unui grup, a unei pluralități este un fenomen universal al sferei transcendentale (şi, în paralel, al sferei psihologice intenționale). Să adăugăm imediat că acolo unde are loc o cuplare se află şi acea specie particulară de întemeiere originară — care rămâne într-o vie actualitate — proprie unei percepții analogizante[185], pe care am desemnat-o a fi acea primă particularitate a experienței alterității care nu aparține prin urmare în mod exclusiv acesteia din urmă.

Să explicăm pentru început esența cuplării (respectiv esența constituirii unei pluralități). Îngeneral, ea este o formă primordială a acelei sinteze pasive pe care o desemnăm ca „asociere", spre deosebire de sinteza pasivă a „identificării". Caracteristic unei asocieri prin cuplare este faptul că, în cazul cel mai simplu, două elemente sunt date în mod intuitiv şi distinct în unitatea unei conştiințe şi că, în calitate de fenomene distincte, ele întemeiază deja din punct de vedere fenomenologic pe acest fundament, într-o pură pasivitate (aşadar, indiferent dacă sunt sau nu remarcate), o unitate a asemănării. Prin urmare, ele sunt permanent constituite tocmai ca un cuplu. Dacă

[185]În textul original: analogisierende Auffassung. Este vorba deci despre un act de aprehendare (Ricoeur traduce Auffassung prin apprehensionl), de sesizare a unui obiect străin sau a unei ființe străine. Aceasta este tocmai perceperea lui în cadrul unei experiențe a alterității.

există mai mult decât două date, atunci se constituie un grup fenomenal unitar, întemeiat pe cupluri particulare, aşadar o pluralitate. La o analiză mai exactă, descoperim că acestei asocieri îi este esențială o transgresiune *[Ubergreifen]* intențională, ce apare din punct de vedere genetic (şi anume, în mod esențial) de îndată ce elementele care se cuplează sunt date conştiinței ca simultane şi distincte. Mai precis, descoperim că ele se „cheamă" reciproc într-o manieră vie şi că se „acoperă" [se identifică] reciproc în ceea ce priveşte sensul lor obiectiv. Această „acoperire" [identificare] poate fi totală sau parțială; ea posedă întotdeauna propria ei garanție, având drept caz-limită „identitatea". Opera ei constă în transpunerea sensului între elementele cuplate, adică în apercepția unuia conform sensului celuilalt, în măsura în care „momentele" sensului *[Sinnesmomente]* realizate în cazul experienței nu anulează această transpunere în conştiința „celuilalt".

În cazul care ne interesează în mod particular al asocierii şi al apercepției lui *alter ego* de către *ego,* cuplarea se realizează pentru prima oară atunci când „celălalt" intră în câmpul meu de percepție. Încalitate de eu psiho-fizic primordial, eu sunt permanent un element distinct în interiorul câmpului meu primordial de percepție, indiferent dacă îmi acord sau nu vreo atenție, sau dacă sunt sau nu activ.

În particular, corpul meu organic este mereu prezent în mod distinct sensibilității mele, fiind înzestrat însă în plus, într-o originalitate primordială, şi cu sensul specific de trup. Dacă în interiorul sferei mele primordiale, apare în mod distinct un corp care „este asemănător" corpului meu, adică este astfel constituit încât trebuie să realizeze cu această cuplare intenționlă, atunci este evident că el trebuie să preia curând sensul de trup de la trupul meu, prin intermediul unui transfer de sens. Este însă apercepția cu adevărat atât de transparentă? Este ea o simplă apercepție prin intermediul unui transfer de sens, ca oricare alta? Ce anume face ca acest trup să devină corpul organic al celuilalt şi nu un al doilea trup propriu? Desigur, aici trebuie să luăm în considerație ceea ce a fost desemnată ca a doua caracteristică fundamentală a apercepției, şi anume faptul că nimic din sensul transferat al corporalității organice specifice nu poate fi realizat într-un mod original în sfera mea primordială.

## Aprezentarea ca mod de experienţă cu un stil propriu de confirmare

Aici însă apare dificila problemă să se explice cum este posibilă o astfel de apercepție şi de ce nu poate fi ea imediat anulată. Cum se face că, aşa cum ne învață realitatea, sensul transferat este preluat şi acceptat ca având anumită valabilitate de existență, ca un conținut de determinații psihice ale corpului străin aflat „acolo", în timp ce acestea din urmă nu se pot revela niciodată în ele însele, în domeniul original al sferei primordiale (singura ce se află la dispoziția mea)?

Să privim mai îndeaproape situația intențională. Aprezen-tarea care îmi oferă ceea ce îmi este inaccesibil în original în ființa celuilalt se întrepătrunde cu o prezentare originală (a corpului „său", ca parte constitutivă a naturii mele proprii), în această întrepătrundere însă, corpul organic al celuilalt şi eul care îl conduce sunt date în forma unei experiențe unitare transcendente. Fiecare experiență se raportează la alte experiențe care „umplu" şi confirmă orizonturile aprezentate. Ele înglobează sub formă de anticipații nonintuitive sintezele potențial confirmabile ale unei experiențe care continuă să se desfăşoare într-o manieră concordantă. În ceea ce priveşte experiența alterității, este clar faptul că desfăşurarea ei prin care sunt „umplute" şi confirmate [acele orizonturi] nu poate avea loc decât prin intermediul unor noi aprezentări care decurg într-o manieră sintetică şi concordantă. Ea nu se poate realiza decât în acel mod prin care aceste aprezentări datorează propria lor valabilitate de existență legăturii lor cauzale cu prezentările variabile specifice care le acompaniază permanent.

Următoarea propoziție poate fi suficientă drept ghid explicativ pentru clarificarea problemei noastre: trupul străin pe care-l experimentez se manifestă neîncetat cu adevărat ca trup doar prin „comportamentul" său schimbător, însă mereu concordant, în aşa fel încât acesta are propria sa latură fizică ce indică prin aprezentare latura psihică ce trebuie să apară în experiența originală, împlinind-o. Totul se derulează astfel în permanenta schimbare a comportamentului de la o fază la alta. Trupul va fi experimentat ca un pseudotrup atunci când aceste faze nu concordă între ele.

Pe acest tip de accesibilitate confirmabilă a ceea ce este inaccesibil

în original se întemeiază existența „celuilalt". Ceea ce poate fi prezentat şi justificat în original sunt eu însumi, respectiv ceea ce îmi aparține în exclusivitate. Ceea ce este experimentat astfel în acea formă întemeiată a unei experiențe ce nu poate fi realizată în mod primordial, a unei experiențe care nu prezintă obiectul însuşi în original, dar care îl sugerează şi-1 confirmă apoi în mod consecvent, este „celălalt". Aşadar, el nu poate fi conceput decât ca *analogon* a ceea ce îmi este propriu[186]. În virtutea constituirii sensului său, el apare în mod necesar în calitate de „modificare intențională" a eului meu obiectivant, maiîntâi, în calitate de „modificare intențională" a lumii mele primordiale: din punct de vedere fenomenologic, „celălalt" este o „modificare" a eului meu (care, la rândul său, îşi păstrează acest caracter de „al meu" datorită cuplării ce survine în mod necesar, opunându1 celuilalt eu). Este limpede că, în modificarea asimilantă, este aprezentat astfel tot ceea ce aparține esenței concrete a acestui eu, pentru început ca lumea sa primordială şi ulterior ca *ego* pe deplin concret. Cu alte cuvinte, în monada mea se constituie prin aprezentare o altă monadă.

Pentru a face o comparație instructivă: trecutul meu este dat în mod asemănător în interiorul sferei mele proprii — şi anume în interiorul sferei mele vii a prezentului — doar prin intermediul amintirii, iar, în cadrul ei, el are caracterul unui prezent trecut, adică al unei modificări intenționale. Confirmarea prin experiență a acestui trecut, în calitate de modificare, se realizează atunci în mod necesar prin sintezele concordante ale reamintirii; numai astfel trecutul se confirmă pe sine ca atare. La fel precum trecutul meu ca amintire trans-cende prezentul meu în calitate de modificare a sa, în mod asemănător ființa aprezentată a „celuilalt" transcende propria mea ființă (în sensul actual, pur şi elementar de ceea ce îmi este propriu în mod primordial). În ambele cazuri, modificarea însăşi este un moment al sensului, ea este un corelativ al intenționalității care o constituie. La fel precum trecutul meu se constituie în prezentul meu viu, în domeniul „percepției interne", în virtutea amintirilor concordante care apar în acest prezent, tot astfel, în interiorul sferei mele primordiale, prin intermediul aprezentărilor care apar în ea şi care sunt motivate de conținutul ei, se poate constitui în ego-ul meu un *ego* străin. Aceasta se poate realiza deci prin reprezentări de un tip nou, care au drept corelativ o nouă specie de modificare. Desigur, atât timp cât analizez reprezentările în cadrul sferei mele proprii, eul corespunzător

[186]În textul original: als Analogon von Eigenheitlichem. Cu alte cuvinte, „celălalt" nu poate fi conceput decât ca având o sferă proprie asemănătoare sferei mele proprii.

care devine centrul este însuşi eul meu identic. Atât timp cât se încadrează în orizontul său concret aprezentat care îi este propriu în mod necesar, oricărei ființe străine îi aparține însă un eu aprezentat, care nu sunt eu însumi, ci este modificarea mea, un alt eu.

O explicitare suficientă pentru scopurile noastre a conexiunilor noematice ale experienței alterității (a căror elucidare este absolut necesară pentru o clarificare deplină a operei sale constitutive prin intermediul asocierii constitutive) nu este încă încheiată prin ceea ce am prezentat până aici. E nevoie de o completare pentru a ajunge în acel punct în care cunoştințele pe care le-am obținut despre posibilitatea şi importanța unei constituiri transcendentale a lumii obiective să poată deveni evidente pentru noi şi, prin aceasta, idealismul transcendental-fenomenologic să poată deveni pe deplin transparent.

## Potenţialităţile sferei primordiale şi funcţia lor constitutiva în apercepţia „celuilalt"

În sfera mea primordială, trupul meu raportat la el însuşi este dat în modul central al lui „aici"; orice alt corp, prin urmare şi corpul „celuilalt", este dat în modul „acolo". Învirtutea chinesteziei mele, această orientare a lui „acolo" este susceptibilă de a fi modificată în mod liber. Prin această modificare a orientării, o natură spațială este constituită în sfera mea primordială, şi anume prin raportare intențională la trupul meu ca sediu al percepțiilor. Faptul că trupul meu este — şi poate fi — sesizat ca un corp natural care se află în spațiu şi se mişcă precum oricare altul este legat, evident, de posibilitatea enunțată în următoarele cuvinte: printr-o modificare liberă a chinesteziei mele şi, mai ales, printr-o simplă întoarcere, îmi pot schimba poziția, astfel încât transform orice „acolo" într-un „aici", adică pot ocupa prin corpul meu orice loc în spațiu. Aceasta implică faptul că, dacă aş percepe de „acolo", aş vedea aceleaşi lucruri, date însă în alte moduri de apariție corespunzătoare, aşa cum sunt ele în persoană „acolo"; sau faptul că, din punct de vedere constitutiv, fiecărui lucru îi aparțin nu numai sistemele de fenomene proprii percepției mele momentane de „aici", ci şi sisteme perfect determinate care corespund acelei schimbări de poziție care mă mută în poziția „acolo". Şi aşa mai departe pentru fiecare „acolo". Aceste legături caracteristice ele însele ca asocieri sau, mai curând, aceste conexiuni ale constituirii primordiale a naturii mele nu trebuie luate oare în mod esențial în considerație pentru clarificarea operațiunii de asociere proprie experienței alterității? Totuşi eu nu-1 percep pe „celălalt" pur şi simplu, ca un duplicat al meu; aşadar, eu nu-1 percep ca fiind înzestrat cu sfera mea originală sau cu una asemănătoare ei, şi ca posedând moduri de apariție spațiale ce- mi sunt proprii în virtutea situării mele „aici". Considerând lucrurile mai îndeaproape, eu îl percep pe „celălalt" ca având astfel de moduri de apariție pe care le-aş avea eu însumi dacă m- aş deplasa şi m-aş afla „acolo". Mai departe, „celălalt" este aperceput prin intermediul aprezentării ca „eu" al unei lumi primordiale, respectiv al unei monade în care trupul său este constituit în mod originar şi este experimentat în modul lui „aici" absolut, tocmai în calitate de centru funcțional al activității sale. Prin

urmare, corpul care apare în sfera mea monadică în modul „acolo" şi care este aperceput ca un corp organic străin, ca trup al lui *alter ego,* este în această aprezentare „acelaşi" corp în modul „aici", în calitate de acel corp pe care „celălalt" îl experimentează în sfera sa monadică. Aceasta însă, în mod concret, împreună cu întreaga intenționalitate constitutivă prin care „celălalt" este dat în acest mod.

# Explicitarea sensului aprezentării în experienţa alterităţii

Ceea ce tocmai am prezentat anterior anticipează în mod evident asupra desfăşurării asocierii prin care „celălalt" este constituit. Ea nu este o asociere imediată. Corpul ce aparține sferei mele primordiale (corpul celui care va fi ulterior „celălalt") este pentru mine un corp în modul „acolo". Modul său de apariție nu se cuplează printr-o asociere directă cu modul de apariție care este propriu în orice moment corpului meu, el evocă şi reproduce un alt mod de apariție asemănător acestuia în mod nemijlocit, propriu fenomenelor care aparțin sistemului constitutiv al trupului meu, în calitate de corp aflat în spațiu. Acest mod de apariție aminteşte de aspectul pe care l-ar avea corpul meu, „dacă aş fi acolo". Chiar şi în acest caz, se realizează o cuplare, deşi evocarea[187] nu se transformă într-o intuiție-amintire. La această cuplare participă nu numai modul de apariție al corpului meu evocat pentru început, ci şi corpul însuşi ca unitate sintetică a acestor moduri, precum şi a celorlalte moduri ale sale de apariție multiple şi familiare. Astfel, devine posibilă şi întemeiată apercepția asimilantă prin care corpul exterior ce se află „ acolo" primeşte, prin analogie, de la propriul meu corp, sensul de trup, şi mai apoi, sensul de trup ce se află într-o altă „lume", prin analogie cu lumea mea primordială.

După aceea, stilul general al acestei percepții, ca şi al oricărei alte percepții ce rezultă în urma asocierii trebuie descris astfel: atunci când elementele care reprezintă fundamentul apercepției se suprapun în cursul asocierii, se realizează o asociere de un grad superior. Dacă vreunul din aceste elemente este unul dintre modurile de apariție ale obiectului intențional — indice al unui sistem de fenomene multiple evocat prin asociere, ca sistem în ale cărui fenomene obiectul însuşi s-ar putea manifesta — atunci celălalt element este şi „completat", devenind, de asemenea, un fenomen care manifestă ceva, şi anume, un obiect analog. Aceasta însă nu se petrece ca şi cum unitatea şi multiplicitatea transferate lui n-ar face decât să-1 completeze prin intermediul modurilor de apariție proprii celuilalt element; mai curând, obiectul sesizat prin analogie, respectiv sistemul său de fenomene al cărui indice este, se ajustează tocmai prin analogie

[187]Husserl foloseşte aici termenul specific Weckung, pe care Levinas şi Peiffer îl traduc prin evocation.

fenomenului asemănător care evocă simultan întreg acest sistem. Fiecare transfer de la distanță ce rezultă prin cuplarea asociativă este, în acelaşi timp, o fuziune şi, în măsura în care nu intervin incompatibilități, el este o asimilare, o ajustare a sensului unui element la sensul celuilalt.

Dacă revenim acum la cazul nostru al percepției lui *alter ego,* este firesc faptul că ceea ce e aprezentat în „universul" meu primordial de către acel „corp" care se află „acolo" nu este sfera mea psihică şi nici nu aparține, în general, sferei mele proprii. Prin corpul meu, eu sunt aici, centru al unei „lumi" primordiale orientate în jurul meu. Prin aceasta, în calitatea ei de monadă, întreaga mea sferă primordială are structura lui „aici" şi nu cea a unui „acolo" oarecare care poate fi modificat după bunul plac şi nici structura acelui „acolo" determinat. Şi unul şi altul se exclud reciproc, neputând fi simultane. Dar în timp ce corpul străin situat „acolo" se asociază prin cuplare cu corpul meu situat „aici" şi, fiind dat în percepție, devine nucleul unei aprezentări, nucleul experienței unui *ego* coexistent, acesta din urmă trebuie să fie aprezentat, conform întregii desfăşurări a asocierii care constituie sensul său, ca un *ego* ce coexistă acum în modul „acolo" („ca şi cum aş fi acolo"). *Ego*-ul meu propriu care este dat într-o percepție continuă de sine este însă acum prezent cu conținutul specific situării sale „aici". Prin urmare, există un *ego* care este aprezentat ca un alt *ego.* Ceea ce în mod primordial era incompatibil, din punct de vedere al coexistenței lor, devine acum compatibil prin faptul că ego-ul meu primordial îl constituie pe celălalt *ego* printr-o apercepție aprezentativă care, conform specificului său, nu cere şi nu admite niciodată o confirmare prin intermediul unei prezentări.

Uşor de înțeles este şi modul în care, pe măsură ce asocierea activă se derulează în mod constant, o astfel de apre-zentare a alterității furnizează conținuturi aprezentative mereu noi şi face cunoscute prin urmare conținuturile variabile ale celuilalt *ego.* Pe de altă parte, este uşor de înțeles şi modul în care devine posibilă o confirmare consecventă a aprezentării, datorită legăturii ei indisolubile cu o prezentare permanentă şi datorită exigențelor specifice asocierii formulate cu anticipație. Evident primul conținut determinat trebuie să-1 formeze înțelegerea, sesizarea structurii organice a corpului celuilalt şi a comportamentului său specific în calitate de trup: sesizarea membrelor sale ca mîini care pipăie sau împing, ca picioare care merg, ca ochi care văd ş.a.m.d.

În acest caz, eul este determinat pentru început doar ca fiind stăpân peste trupul său; el se confirmă mereu în maniera cunoscută, în măsura în care întreaga formă şi întregul stil ale evoluției datelor

senzorialității mele primordiale trebuie să corespundă permanent proceselor ale căror tipuri îmi sunt cunoscute datorită propriei activități a trupului meu. În continuare, se ajunge desigur la sesizarea prin „empatie" a unor anumite conținuturi proprii „sferei psihice superioare". Ele sunt sugerate, de asemenea, prin intermediul trupului şi prin comportamentul său în lumea exterioară, de exemplu ca un comportament exterior al celui care este furios, vesel etc. Aceste conținuturi sunt pentru mine inteligibile pornind de la propriul meu comportament în circumstanțe asemănătoare. Procesele psihice superioare, aşa de diverse şi de cunoscute cum sunt ele, au apoi din nou un stil al lor propriu în privința legăturilor sintetice şi a formelor de desfăşurare, care pot deveni inteligibile pentru mine datorită legăturilor asociative cu propriul meu stil de viață, a cărui structură tipică aproximativă îmi este familiară în mod empiric. De asemenea, fiecare înțelegere empatetică reuşită a celuilalt creează noi asocieri şi dezvăluie posibilități de comprehensiune; după cum invers, întrucât fiecare asociere prin cuplare este reciprocă, această înțelegere dezvăluie propria viață psihică, după asemănarea şi deosebirea ei şi o face capabilă să formeze noi asocieri, prin intermediul noilor percepții distincte.

## Formarea comunităţii de monade şi prima formă a lumii obiective: natura intersubiectivă

Şi mai importantă însă este clarificarea naturii comunității care se formează în diferite etape şi care, datorită experienței alterității, se stabileşte curând între mine — ego-ul psiho-fizic primordial care e activ şi stăpân peste trupul meu primordial — şi „celălalt", pe care-1 experimentez prin aprezentare, sau care se stabileşte (dacă privim lucrurile într-un mod mai concret şi mai radical) între ego-ul meu şi ego-ul monadic al „celuilalt".

Ceea ce se constituie sub forma unei prime comunități ce reprezintă fundamentul tuturor celorlalte comunități inter -subiective este comunitatea naturii, care o cuprinde şi pe cea dintre trupul străin şi eul psiho-fizic al celuilalt eu cuplată cu propriul meu eu psiho-fizic.

Întrucât subiectivitatea străină care are sensul şi valabilitatea unei alte subiectivități cu o sferă proprie rezultă în urma aprezentării ce are loc în interiorul sferei mele proprii precis determinate, maniera în care trebuie să se realizeze această comunitate — şi deja prima comunitate, sub forma unei lumi comune — poate fi considerată în primul moment ca o problemă obscură. Trupul străin ce apare în sfera primordială este pentru început un corp în interiorul naturii mele primordiale, care este unitatea mea sintetică; deci, ca parte determinantă a ființei mele proprii, el este inseparabil de mine însumi. Dacă acest trup are o funcție aprezentată, o dată cu el devin conştient şi de „celălalt", pentru început prin trupul său, care îi este dat lui însuşi în modul de apariție al lui „aici absolut". Cum se explică însă faptul că eu pot vorbi în general despre un acelaşi corp care apare în sfera mea primordială în modul „acolo" şi în sfera sa (pentru el) în modul „aici"? Cele două sfere primordiale — sfera mea, care pentru mine, ca *ego,* este cea originală şi sfera celuilalt, care pentru mine este apre- zentată — nu sunt ele oare despărțite printr-un abis, peste care nu pot trece, căci aceasta ar însemna să-1 experimentez pe „celălalt" într-un mod original şi nu prin aprezentare? Dacă rămânem la experiența reală a alterității care are loc aşadar în orice moment, descoperim că, într-adevăr, corpul văzut este experimentat direct, în calitate de corp al „celuilalt" şi nu numai cu un indice al acestuia. Acest fapt nu este oare o enigmă?

Cum se realizează identificarea dintre corpul sferei mele originale şi

corpul totalmente separat care este totuşi constituit în celălalt *ego,* şi care, odată identificat, se prezintă ca trupul celuilalt? Cum se poate realiza această identificare în general? Totuşi, enigma apare pentru prima oară atunci când cele două sfere originale au fost deja diferențiate între ele — o diferențiere care presupune deja ca experiența alterității să-şi fi împlinit opera ei. Dat fiind faptul că aici nu este vorba despre nici un fel de geneză temporală a acestui tip de experiență întemeiată pe o experiență de sine anterioară în timp, ne poate fi de folos numai o explicitare exactă a intenționalității ce poate fi scoasă cu adevărat la iveală în experiența alterității, împreună cu dezvăluirea motivațiilor interioare ale acesteia.

Aprezentarea ca atare presupune — am mai spus-o deja — un nucleu de prezentări. Ea este o reprezentare legată de această percepție — de percepția propriu-zisă — prin intermediul asocierilor, însă o astfel de reprezentare care e unită cu aceasta şi care are funcția specială de copercepție. Cu alte cuvinte, ambele sunt unite astfel, încât îndeplinesc funcția comună a unei percepții care prezintă şi aprezintă în sine simultan şi care produce conştiința existenței întregului obiect în persoană. Prin urmare, în cazul obiectului (ce apare în modul „el însuşi" în persoană) unei astfel de percepții prin intermediul unei prezentări-aprezentări, trebuie să distingem din punct de vedere noematic între ceea ce a fost realmente perceput din el şi restul care nu a fost perceput cu adevărat, dar care este totuşi coprezent. Astfel, fiecare percepție de acest tip trans-cende, ea pune mai mult decât ceea ce este dat în persoană, mai mult decât ceea ce ea face prezent de fiecare dată „cu adevărat". Din această categorie face parte orice percepție exterioară, de exemplu percepția unei case (față-spate). însă în fond, prin aceasta, orice percepție, orice evidență în general este descrisă în structura ei cea mai generală în cazul în care concepem doar termenul de prezentare într-un sens mai larg. Dacă aplicăm această idee generală în cazul percepției alterității, trebuie să acordăm şi aici atenție faptului că ea nu poate aprezenta decât pentru că prezintă în acelaşi timp, aprezentarea neputând avea loc în acest caz decât în acea comunitate de funcțiune cu prezentarea. Aceasta implică însă faptul că ceea ce ea prezintă trebuie să aparțină de la bun început unității aceluiaşi obiect care este aprezent. Cu alte cuvinte: situația nu se prezintă — şi nici nu s-ar putea prezenta — ca şi cum corpul sferei mele primordiale care îmi indică pe celălalt eu (şi, o dată cu aceasta, cealaltă sferă primordială în întregul ei, sau pe celălalt *ego* concret) ar putea aprezenta prin urmare existența şi coexistența sa, fără ca acest corp primordial să capete sensul de trup ce aparține celuilalt *ego,* aşadar sensul de trup străin şi, mai întâi, sensul de corp

organic străin, conform tipului întregii operațiuni de asociere şi apercepție.

Prin urmare, lucrurile nu se petrec ca şi cum corpul care se află „acolo" în sfera mea primordială ar rămâne separat de trupul celuilalt, ca şi cum el ar fi un gen de indice al propriului său *analogon* (într-o motivație evident inimaginabilă), ca şi cum natura mea primordială şi cea aprezentată a celuilalt, aşadar ego-ul meu concret şi ego-ul celuilalt, ar rămâne apoi separate în desfăşurarea asocierii şi a aprezentării. Mai curând, acest corp natural situat „acolo" în sfera mea primordală aprezintă pe celălalt eu în interiorul naturii mele primordiale, grație asocierii prin cuplare cu trupul meu şi cu eul psiho-fizic activ în el. În acest caz, el aprezintă mai întâi în mod direct activitatea celuilalt eu în acest corp situat „acolo" şi mai apoi, în mod indirect, acțiunea lui asupra naturii fenomenale pe care o percepe, asupra aceleiaşi naturi căreia îi aparține acest corp situat „acolo" şi care este natura mea primordială. Ea este aceeaşi natură, numai că apare în modul lui „ca şi cum m-aş afla acolo în locul celuilalt trup". Corpul este acelaşi, el îmi este dat mie ca fiind acolo", iar celuilalt ca fiind „aici", în calitate de corp central. Întreaga „mea" natură este identică cu natura celuilalt, ea este constituită în sfera mea primordială ca unitate identică a modurilor multiple în care sunt dat, ca unitate identică în mulțimea orientărilor variabile în raport cu trupul meu, în calitate de *„corp zero*", situat într-un *„aici"* absolut.

Ea este constituită ca unitate identică a multiplicităților încă şi mai bogate care, în calitate de moduri de apariție schimbătoare având diferite sensuri, în calitate de perspective variabile, sunt proprii oricărei situări particulare („aici" şi „acolo") şi aparțin trupului meu, legat într-o manieră cu totul specială de acest „aici" absolut. Toate acestea au pentru mine originalitatea sferei proprii care îmi este direct accesibilă prin explicitarea originară a ego-ului meu. În aprezentarea „celuilalt" sistemele sintetice sunt aceleaşi, împreună cu toate modurile lor de apariție, aşadar împreună cu toate percepțiile posibile şi conținuturile lor noematice; numai că percepțiile efective şi modurile în care obiectele ne sunt date în ele (şi, în parte, obiectele efectiv percepute astfel) nu sunt aceleaşi, ci tocmai acelea care pot fi percepute de „acolo", şi anume aşa cum sunt ele „acolo". Situația este asemănătoare pentru tot ceea ce îmi este propriu şi pentru tot ceea ce-mi este străin, chiar şi atunci când explicitarea originară nu se realizează prin intermediul percepțiilor. Eu nu posed o a doua sferă originală aprezentată, cu o a doua „natură" şi un al doilea trup (trupul celuilalt în persoană) în interiorul acestei naturi, pentru a mă întreba mai apoi cum să procedez pentru a le concepe pe amândouă ca

moduri de apariție ale aceleiaşi naturi obiective. Ci, prin intermediul aprezentării înseşi şi al unității sale necesare, în calitate de aprezentare, cu prezentarea care o acompaniază (în virtutea căreia, în general, „celălalt" şi, în consecință, eul — ego-ul — său concret există pentru mine) se stabileşte în mod necesar sensul identității dintre natura „mea" primordială şi natura reprezentată de către celălalt. Ea este denumită, aşadar, pe drept cuvânt percepție a alterității şi apoi, percepție a lumii obiective, percepție a faptului că celălalt se uită la acelaşi lucru ca şi mine ş.a.m.d., cu toate că această percepție se desfăşoară exclusiv în interiorul sferei mele proprii. Aceasta însă exclude tocmai posibilitatea ca intenționalitatea ei să meargă dincolo de ceea ce-mi este propriu, ca ego-ul meu să constituie, prin urmare, în sine un alt *ego,* şi anume ca existent. Ceea ce eu văd cu adevărat nu este un semn şi nici un simplu *analogon,* o imagine în sensul obişnuit al cuvântului, ci este celălalt. Iar ceea ce a fost perceput din el în originalitatea veritabilă, această corporalitate situată „acolo" (chiar şi numai una dintre laturile sale superficiale) este corpul însuşi al celuilalt, doar că privit tocmai din locul unde mă aflu şi din această parte. Conform constituirii sensului percepției celuilalt, el este trup al unui suflet care, din principiu, îmi este inaccesibil în original, amândouă fiind unitate într-o realitate psihofizică.

Pe de altă parte, esenței intenționale a acestei percepții a celuilalt — care, începând de acum, există precum eu însumi în interiorul lumii, de aici înainte obiective — îi este propriu faptul că eu, în calitate de subiect care percepe, pot găsi acea separație dintre sfera mea primordială şi sfera celuilalt (reprezentată doar) şi, în consecință, pot urmări cele două straturi noematice în particularitatea lor şi pot explicita conexiunile intenționalității asociative. Deasupra naturii constituie în mod primordial, fenomenul empiric care este natura obiectivă are un al doilea strat aprezentat, care provine din experiența alterității; şi anume, aceasta se referă pentru început la trupul celuilalt care este — ca să spunem aşa — primul obiect în sine, aşa precum celălalt om este, din punct de vedere constitutiv, primul om în sine.

În ceea ce priveşte aceste fenomene originare ale obiectivității, lucrurile sunt deja clare pentru noi. Dacă reduc experiența alterității, obțin constituirea stratului primordial al corpului celuilalt, prin intermediul prezentării sale în interiorul sferei mele primordiale; dacă o adaug, atunci obțin o aprezentare a aceluiaşi trup, aprezentare care, suprapunându-se sintetic peste şi identificându-se cu stratul prezentativ, îmi prezintă acest trup aşa cum el este dat celuilalt o dată cu celelalte moduri posibile pentru el.

Pornind de aici, aşa după cum e uşor de înțeles, orice obiect al naturii pe care-1 experimentez sau pe care-1 pot experimenta în profunzime primeşte un strat aprezentativ (deşi în nici un caz unul susceptibil de a fi perceput în mod explicit) care formează o unitate de identitate sintetică împreună cu stratul care îmi este dat în originalitatea sa primordială, constituind astfel acelaşi obiect natural, dat în modurile posibile ale celuilalt. *Mutatis mutandis,* aceasta se repetă în cazul obiectelor superioare constituite din nou, care aparțin lumii obiective concrete, aşa cum ea este mereu prezentă pentru noi, ca lume a oamenilor şi a culturii.

Trebuie remarcat aici că sensul apercepției care reuşeşte să ajungă la celălalt implică tocmai faptul că lumea celorlalți, lumea aparținând sistemelor lor de fenomene, trebuie experimentată în mod nemijlocit ca fiind identică cu lumea sistemelor mele de fenomene. Ştim însă foarte bine că există anomalii, că există oameni lipsiți de vedere, de auz ş.a.m.d., că sistemele de fenomene nu sunt prin urmare întotdeauna absolut identice, iar straturi întregi (deşi nu toate) pot diferi între ele. Anormalitatea însă trebuie să se constituie ea însăşi mai întâi ca atare, iar ea poate realiza aceasta doar pe baza unei normalități care o precede în sine. Aceasta trimite din nou la problemele noi ale unei analize fenomenologice de un grad superior referitoare la originea constitutivă a lumii obiective, ca lume existentă pentru noi care îşi trage existența numai din sursele sensibilității noastre şi care altfel n-ar putea avea sens şi existență pentru noi. Lumea există în virtutea confirmării concordante a constituirii aperceptive odată realizate, confirmare ce are loc în şi prin desfăşurarea progresivă şi concordantă (dar care implică, eventual, anumite „corecții" constante ce restabilesc mereu concordanța) a vieții empirice. Concordanța se menține, de asemenea, grație unei transformări a apercepțiilor prin intermediul distincției dintre normalitate şi anomalii, ca modificări intenționale ale acesteia, respectiv prin intermediul constituirii unor noi unități în variația acelor anomalii.

Problematicii anomaliilor îi aparține şi problema animalității şi a ierarhiei ei în animale „superioare şi inferioare", în raport cu animalul, omul este din punct de vedere constitutiv cazul normal, aşa cum eu însumi sunt din punct de vedere constitutiv norma primară pentru toți oamenii. Animalele sunt esențialmente constituite pentru mine ca „variante" anormale ale umanității mele, chiar dacă şi în cazul lor poate avea loc mai apoi o nouă separare între normalitate şi anormalitate. Este vorba întotdeauna despre modificări intenționale care se revelează ca atare în structura însăşi a sensului lor. Toate

acestea necesită într-adevăr o explicitare fenomenologică extrem de profundă; pentru scopurile noastre însă, această descriere generală este suficientă.

După aceste clarificări, nu mai este o enigmă modul în care eu pot constitui în interiorul meu un alt eu, sau exprimat mai radical, modul în care pot constitui în interiorul monadei mele o altă monadă şi pot experimenta tocmai în calitate de „celălalt" ceea ce a fost constituit în mine însumi. În acelaşi timp şi inseparabil de aceasta, nu mai poate fi o enigmă nici modul în care pot identifica o natură constituită în interiorul meu cu una constituită de celălalt (sau, pentru a vorbi cu întreaga precizie necesară: cu o natură constituită în mine, în calitate de natură constituită de celălalt).

Această identificare sintetică nu este o enigmă mai mare decât orice altă identificare, aşadar decât orice altă identificare ce are loc în interiorul sferei mele originale proprii, grație căreia, în general, unitatea obiectului capătă pentru mine sens şi existență prin intermediul reprezentărilor. Să considerăm următorul exemplu instructiv şi să-l valorificăm în acelaşi timp pentru punerea în evidență a unei idei care să ne conducă mai departe, a ideii unei legături constituite prin intermediul reprezentării, în ce mod un act al conştiinței mele poate obține pentru mine sensul şi valoarea unei experiențe reale, reale în forma sa temporală identică şi în conținutul său temporal identic? Originalul nu mai e prezent, dar prin intermediul repetatelor reprezentări eu revin asupra lui, convins fiind că „pot face la fel întotdeauna din nou". Evident, aceste reprezentări repetate formează ele însele o succesiune, fiind separate unele de altele. Aceasta nu împiedică însă ca o sinteză a identificării să le lege împreună în conştiința evidentă de un „acelaşi" obiect, ceea ce implică o aceeaşi şi unică formă temporală având acelaşi conținut. Prin urmare, „acelaşi" înseamnă aici, ca pretutindeni de altfel, obiect intențional identic al unor experiențe separate care este, aşadar, imanent acestora doar în calitate de obiect ireal[188].

Un alt caz extrem de important în sine este cel al constituirii (în sensul pregnant al cuvântului) a unor obiecte ideale, precum şi a tuturor obiectelor logice ideale. Printr-un act cogitativ viu şi multiplu articulat, eu creez o figură geometrică, o teoremă, o structură numerică şi apoi repet altă dată acest acț pe baza amintirii creației precedențe. Conform unei legi esențiale, o sinteză a identificării se declanşează imediat şi o nouă sinteză se formează o dată cu fiecare repetiție ce poate fi realizată având conştiința libertății absolute: este

[188] În legătură cu semnificația termenului „ireal", a se vedea nota 63.

vorba despre aceeaşi propoziție identică, despre aceeaşi structură numerică identică, doar că ele sunt constituite în mod repetat sau, ceea ce este acelaşi lucru, sunt făcute evidente în mod repetat. Prin urmare, în interiorul fluxului conştiinței mele ce este mereu constituit deja, sinteza (prin intermediul reprezentării rememorative) se întinde de la prezentul viu la momentele mele trecute, stabilind astfel o legătură între ele. Cu aceasta, este rezolvată de altfel problema transcendentală, extrem de importantă în sine, a obiectualităților ideale (într-un sens specific). Supratemporalitatea lor se prezintă ca omnitemporalitate, ca un corelativ al unei posibilități de a fi produsă şi reprodusă în mod liber în orice moment. După constituirea lumii obiective împreună cu timpul său obiectiv şi cu oamenii săi obiectivi în calitate de posibile subiecte gânditoare, toate acestea se aplică evident, de asemenea, structurilor ideale care se obiectivizează la rândul lor şi omni- temporalității lor obiective. Astfel, devine inteligibilă deosebirea lor față de realitățile obiective care sunt individualizate în spațiu şi timp.

Dacă revenim acum la cazul nostru al experienței alteri-tății, observăm că în structura sa complicată ea stabileşte prin intermediul reprezentării o legătură asemănătoare între experiența de sine a ego-ului concret, deci a sferei primordiale, care se derulează într-o manieră vie şi neîntreruptă (ca un fenomen original pur pasiv) şi sfera străină reprezentată în interiorul sferei primordiale. Experiența alterității realizează aceasta prin intermediul sintezei care identifică trupul celuilalt dat într-un mod primordial cu acelaşi trup care este însă aprezentat într-un alt mod de apariție. Pornind de aici, ea se extinde şi continuă prin sinteza identificatoare a aceleiaşi naturi confirmate, care este dată simultan în mod primordial (în originalitatea senzorială pură) şi prin intermediul aprezentării. Astfel este întemeiată în mod primar coexistența dintre eul meu (ego-ul meu concret în general) şi eul celuilalt, coexistența dintre viața intențională a eului meu şi viața intențională a celuilalt eu, dintre „realitățile" mele şi „realitățile" sale; pe scurt, este întemeiată astfel o formă temporală comună, în care fiecare temporalitate primordială capătă de la sine simpla semnificație a unui mod original, subiectiv şi particular de apariție a temporalității obiective. Se observă în acest caz cum comunitatea temporală a monadelor raportate unele la altele din punct de vedere constitutiv este indisolubilă, întrucât ea se află într-o legătură esențială cu constituirea unei lumi şi a unui timp universal.

## Constituirea gradelor superioare ale comunităţii intermonadologice

Cu aceasta am elucidat, aşadar, prima treaptă — cea inferioară — a formării comunității dintre mine, monada primordială pentru mine şi cea constituită în interiorul meu, ca monadă străină şi, în consecință, ca existentă pentru sine, dar care nu-şi poate justifica față de mine propria existența decât grație unei aprezentări. Faptul că ceilalți se constituie în mine, în calitate de ceilalți, este singurul mod imaginabil în care ei, ca ființe existente într-un anumit fel, pot avea sens şi valabilitate pentru mine. Dacă sursa din care ei obțin acestea este o confirmare constantă, atunci ei există cu adevărat şi eu *trebuie* să afirm existența lor, dar atunci doar cu sensul în care ei sunt constituiți: şi anume, ca monade ce există pentru ele însele exact în acelaşi mod în care eu exist pentru mine însumi; mai apoi însă şi ca monade care există sub forma unei comunități, aflate aşadar (o repet, subliniind expresia deja folosită anterior) în legătură cu mine, în calitate de ego concret, de monadă. De fapt, ele sunt separate în mod real *[reell]* de monada mea, în măsura în care nici o legătură reală nu conduce de la experiențele lor la experiențele mele şi, în general, de la sfera lor proprie la sfera mea proprie. Acestei separări îi corespunde separarea „reală" *[„reale"],* separarea concretă dintre ființa mea psiho-fizică şi ființa psiho-fizică a celuilalt, care se prezintă ca o separare în spațiu, datorită caracterului spațial al trupurilor obiective. Pe de altă parte, această comunitate originară nu este un nimic. Chiar dacă fiecare monadă este în mod real o unitate absolut circumscrisă şi închisă în sine, totuşi penetrarea intențională ireală a celuilalt în sfera mea primordială nu este ireală în sensul unui vis sau al unei reprezentări de tipul unei pure fantezii. Obiectele şi ființele existente formează între ele o comunitate intențională. Aceasta este din principiu o legătură de un tip cu totul particular, o comunitate efectivă, tocmai cea care face posibilă din punct de vedere transcendental existența unei lumi, a unei lumi de oameni şi de obiecte.

După ce am clarificat suficient prima treaptă a formării comunității dintre monade şi — ceea ce este aproape acelaşi lucru — constituirea primară a unei lumi obiective pornind de la lumea primordială, gradele

superioare comportă dificultăți relativ mai mici. Oricât de necesară ar fi, de asemenea, efectuarea unor cercetări cuprinzătoare pentru o explicitare completă a lor (cercetări care să se aplice la un ansamblu de probleme diferențiate), ne putem mulțumi pentru moment să trasăm aici doar câteva linii generale şi uşor inteligibile pe bazele deja puse.

Pornind de la mine, monada originară din punct de vedere constitutiv, ajung apoi la monadele care sunt „celelalte" pentru mine, respectiv „ceilalți" ca subiecte psiho-fizice. Aceasta implică faptul că eu îi „obțin" nu ca simple subiecte care mi se opun prin trupul lor şi care, grație cuplării asociative, se raportează la ființa mea psiho-fizică (care, în general şi într-un mod inteligibil, este un „corp central" şi în lumea comună al cărei grad îl studiem acum, grație modurilor necesarmente orientate în care este dat). Mai curând, sensul unei comunități umane, sensul omului care, deja ca individ, poartă cu sine sensul de membru al unei comunități (ceea ce se transmite şi e valabil şi în cazul grupurilor de animale) implică faptul de a-exista-reciproc-unul-pentru- celălalt, ceea ce aduce cu sine o asimilare obiectivantă a ființei mele şi a ființei tuturor „celorlalți"; aşadar, la fel ca orice altul, eu exist ca un om în mijlocul altor oameni. Dacă pătrund mai adânc în orizontul propriu „celuilalt"[189], atunci dau curând de următorul fapt: aşa cum trupul său se află în câmpul meu de percepție, tot astfel trupul meu se află în câmpul său de percepție şi, în general, el mă experimentează direct ca un „celălalt" pentru el, aşa cum şi eu îl experimentez ca un „celălalt" pentru mine. De asemenea, observ că oamenii se experimentează reciproc în calitate de „ceilalți"; apoi, observ că de fiecare dată îl pot experimenta pe „celălalt" nu numai în calitate de „celălalt", ci şi ca rapor-tându-se din nou la cei care sunt „ceilalți" pentru el şi eventual la mine însumi în acelaşi timp, într-o manieră mediată ce trebuie gândită iterativ. Este clar şi faptul că oamenii nu pot fi apercepuți decât ca subiecte care găsesc în jurul lor mereu alți oameni, nu numai în realitate, ci şi ca posibilitate. Natura infinită şi nelimitată devine atunci ea însăşi o astfel de natură care înglobează, de asemenea, o multiplicitate nelimitată de oameni (mai general vorbind, de ființe) distribuiți într-un mod necunoscut în spațiul infinit, ca subiecte ale unei comunități posibile.

Acestei comunități îi corespunde, desigur, în realitatea concretă transcendentală o comunitate deschisă de monade pe care o denumim intersubiectivitate transcendentală. Ea este constituită (aşa cum se înțelege aproape de la sine) ca existând în mod pur în mine, ego-ul

[189]Este vorba aici despre o pătrundere prin empatie în sfera celuilalt.

care meditează, ca existând pentru mine şi având originea doar în intenționalitatea mea; însă ea e constituită ca o astfel de intersubiectivitate care, în toate formele sale (în modificarea „celorlalți"), este constituită ca aceeaşi, doar că în alte moduri de apariții subiective şi ca purtând necesarmente în sine aceeaşi lume obiectivă. Desigur,esenței lumii constituite în mine în mod transcendental (şi analog, în interiorul oricărei comunități de monade imaginabile pentru mine) îi este propriu faptul de a fi, de asemenea, în mod esențial şi necesar, o lume de oameni, de a fi constituită în sufletul fiecăruia într-un mod mai mult sau mai puțin perfect, în actele sale intenționale, în sistemele potențiale ale intenționalității care, în calitate de „viață psihică", sunt constituite deja, la rândul lor, ca existente în lume. Constituirea lumii obiective în interiorul sufletului este concepută, de exemplu, ca experiența mea reală şi posibilă a lumii, ca experiența mea, a eului care se percepe, care se experimentează prin sine ca om. Această experiență este mai mult sau mai puțin perfectă, ea are permanent propriul său orizont deschis şi nedeterminat. Înînteriorul lui, fiecare „celălalt" este pentru orice om o realitate fizică, psiho-fizică şi psihică, formând un univers deschis şi infinit către care există o infinitate de căi de acces, mai bune sau mai rele, chiar dacă în cele mai multe cazuri tocmai mai puțin bune.

## Clarificarea paralelismului dintre explicitarea vieţii psihice şi explicitarea egologică transcendentală

Pornind de aici, nu este greu de clarificat paralelismul necesar dintre explicitarea vieții psihice şi explicitarea egologică transcendentală sau faptul că sufletul pur este, aşa după cum am afirmat anterior, o autoobiectivare a monadei, care se realizează în interiorul ei şi ale cărei diverse grade sunt funciar-mente necesare pentru ca „ceilalți" să poată exista în general pentru ea.

De aceasta este legat faptul că orice analiză şi teorie trans-cendental-fenomenologică - inclusiv teoria constituirii transcendentale a unei lumi obiective, pe care tocmai am schițat-o anterior, în liniile ei principale — poate fi realizată *a priori* şi în domeniul natural, prin renunțarea la atitudinea transcendentală. Transpusă în această „naivitate" transcendentală, ea devine o teorie „psihologică". Din punct de vedere eidetic şi empiric, unei psihologii „pure" — adică, unei psihologii care explicitează doar esența intențională proprie a unui suflet, a unui eu omenesc concret — îi corespunde o fenomenologie transcendentală şi invers. Acesta însă este un fapt care trebuie pus în evidență prin intermediul unei analize transcendentale.

# Structura problemelor analizei intenţionale a comunităţilor inter subiective superioare.Eul şi universul său

Constituirea umanității, respectiv a acelei comunități care aparține esenței depline a acesteia, nu este încă terminată prin ceea ce am prezentat până acum. Pornind însă de la comunitatea luată în sensul obținut anterior, este extrem de uşor de înțeles şi de conceput posibilitatea unor acte ale eului care, prin intermediul experienței aprezentative a alterității, penetrează în celălalt eu; este uşor de înțeles şi de conceput posibilitatea unor acte ale eului care au caracterul unor acte eu-tu[190], al unor acte sociale prin care se realizează întreaga comunicare umană personală. A studia cu atenție aceste acte în formele lor diverse şi, pornind de aici, a face inteligibilă din punct de vedere transcendental esența oricărei socialități este o temă importantă. O dată cu formarea propriu-zisă a comunității sociale, se constituie în interiorul lumii obiective, ca entități obiective spirituale specifice, diversele tipuri de comunități sociale în posibila lor ordine structurată, între care şi tipurile cu totul deosebite ce au caracterul de „personalități de ordin superior".

Apoi ar urma să fie luată în considerație problema (inseparabilă de problematica explicitată anterior şi, într-un anumit sens, corelativă ei) a constituirii unui mediu specific uman, şi anume a unui mediu cultural pentru fiecare om şi pentru fiecare comunitate de oameni şi a constituirii tipului său propriu, deşi limitat, de obiectivitate. Această obiectivitate este limitată, cu toate că pentru mine şi pentru fiecare om în general, lumea este dată în mod concret doar ca lume a culturii şi cu sensul de accesibilă oricui. Aşa după cum reiese însă curând, în urma unei explicitări mai exacte a sensului său, tocmai această accesibilitate nu este una necondiționată, şi aceasta din rațiuni esențiale ale constituirii sale. Desigur, ea este diferită de accesibilitatea generală absolut necondiționată care aparține funciarmente sensului constitutiv al naturii, al corporalității organice şi astfel al omului psiho-fizic (ultimul conceput într-o anumită

[190]În textul original: Ich-Du-Akte. Levinas şi Peiffer traduc prin actes allant de moi a toi. Sensul acestora este însă total diferit de raportul dialogic dintre un eu şi un tu, aşa cum apare el în textele lui Martin Buber (mai ales, în Ich und Du).

generalitate). Fireşte, sferei generalității necondiționate îi mai este propriu încă şi faptul (în calitate de corelativ al formei esențiale a constituirii lumii) că fiecare trăieşte *a priori* în aceeaşi natură comună tuturor, într-o natură pe care, în virtutea necesarei împletiri a vieții sale cu viața celorlalți, o transformă prin acțiunea sa individuală şi comună într-o lume a culturii, într-o lume ce are o valoare pentru om, oricât ar fi ea de primitivă. Aceasta nu exclude însă, *a priori* cât şi în fapt, ca oamenii unei aceleiaşi lumi să trăiască într-o comunitate culturală extrem de slabă sau chiar să nu trăiască deloc într-o comunitate culturală şi apoi să constituie diferite medii culturale ca lumi ale vieții[191] ce au o viață concretă şi în care trăiesc, activ sau pasiv, comunități separate între ele în mod relativ sau absolut. Pornind de la un anumit nucleu al ei, orice om înțelege propria sa lume înconjurătoare concretă (care are mereu un orizont nedezvăluit), respectiv cultura sa, tocmai în calitate de membru al unei comunități care a format-o pe aceasta din punct de vedere istoric. O înțelegere mai adâncă, una care să reveleze orizontul trecutului ce determină înțelegerea prezentului însuşi, este în principiu posibilă pentru orice membru al acestei comunități; el poate realiza aceasta într-o anumită originaritate care îi este accesibilă doar lui şi care este inaccesibilă oricărui membru al unei comunități care vine în contact cu această comunitate. Pentru început, el percepe oamenii lumii străine, aşa cum e şi firesc, ca oameni în general şi ca aparținând unei anumite lumi culturale; pornind de aici, el trebuie să-şi creeze mai apoi, treptat, noi posibilități de comprehensiune.

Pornind de la ceea ce este comprehensibil în general, el trebuie să-şi deschidă o cale de acces către înțelegerea ulterioară a unor structuri tot mai vaste ale prezentului şi, de aici, către cele ale trecutului istoric, care apoi ajută din nou la o mai cuprinzătoare dezvăluire a prezentului.

Constituirea de „lumi", de oricare tip ar fi ele, începând cu fluxul propriu al conştiinței, împreună cu multiplicitățile sale infinite şi nelimitate şi terminând cu lumea obiectivă în diferitele ei grade de obiectivare, este supusă legilor constituirii „orientate", ale unei constituiri care presupune în diferite trepte, dar într-un sens extrem de larg, o lume constituită în mod primordial şi o alta în mod secundar. În acest caz, ceea ce este constituit în mod primordial

[191]Lebenswelt este un concept-cheie pentru înțelegerea corectă a mesajului pe care Husserl ni 1-a transmis în ultima sa carte, Criza ştiințelor europene şi fenomenologia transcendentală. Pierderea legăturii cu această „lume a vieții" a reprezentat punctul de plecare al unei întregi evoluții a ştiinței occidentale care a culminat cu pozitivismul reducționist al secolului al XlX- lea şi începutului de secol XX. Pentru alte detalii, a se vedea capitolul 2, subcapitolul 9 (h) din Criza ştiințelor europene si fenomenologia transcendentală. A se vedea, de asemenea, Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 165-209.

participă întotdeauna cu un nou strat de sens *[Sinnesschicht]* la constituirea lumii secundare, astfel încât devine elementul central al modurilor orientate în care este dat. Ca „lume", ea este necesarmente dată în calitate de orizont existențial ce poate fi făcut accesibil, poate fi ordonat şi relevat pornind de la acest element central primordial. Situația se prezintă la fel deja şi pentru prima lume, pentru „lumea imanentă" pe care o denumim fluxul conştiinței. El este dat ca un sistem de elemente exterioare unele altora şi orientate în raport cu prezentul viu care se constituie în mod primordial şi de la care pornind devine accesibil tot ceea ce se află în afara lui, tot ceea ce aparține temporalității imanente. Din nou, în interiorul sferei primordiale luată în sensul nostru specific, trupul meu este elementul central al „naturii", ca „lumea" care se constituie abia prin activitatea lui. Înmod asemănător, organismul meu psiho-fizic are un rol primordial în constituirea lumii obiective a exteriorității şi apare ca element central în modurile orientate de prezentare ale acesteia. Dacă totuşi „lumea" primordială, luată în sensul nostru cu totul particular, nu devine ea însăşi centru al lumii obiective, aceasta se datorează faptului că acest întreg se obiectivizează astfel încât ea nu mai creează o nouă exterioritate. Dimpotrivă, varietatea de forme a lumii celorlalți este dată ca fiind orientată în raport cu propria mea lume, prin urmare, ea formează o lume pentru că se constituie în acelaşi timp cu o lume obiectivă comună ce îi este imanentă şi a cărei formă spațial-temporală are pentru ea în acelaşi timp şi funcția unei forme de acces.

Dacă ne întoarcem acum la cazul nostru al lumii culturii, atunci observăm că şi ea este dată ca lume a mai multor culturi, ca lume orientată şi având drept fundament natura generală, precum şi forma sa de acces spațial-temporală care contribuie la accesibilitatea multiplelor culturi şi creații culturale.

Observăm astfel că şi lumea culturii este dată ca fiind „orientată" în raport cu un punct-zero, respectiv cu o „personalitate", în acest caz, eu şi cultura mea formăm sfera primordială în raport cu orice altă cultură „străină". Aceasta îmi este accesibilă mie şi le este celor care fac parte din aceeaşi cultură cu mine doar prin intermediul unui anumit tip de experiență a alterității, al unui anumit tip de empatie prin care pătrund în interiorul umanității străine şi al culturii ei, iar această empatie reclamă, de asemenea, investigații intenționale.

Trebuie să renunțăm acum la cercetarea mai exactă a stratului de sens care conferă lumii oamenilor şi lumii culturii sensul lor specific şi care le înzestrează, aşadar, cu predicate specific „spirituale". Explicitările constitutive pe care le-am efectuat au pus în evidență legăturile dintre motivațiile intenționale prin care s-a constituit stratul

fundamental coerent al întregii lumi concrete care ne rămâne dacă facem abstracție de toate predicatele „spiritului obiectiv". Noi păstrăm întreaga natură constituită deja în sine în mod concret şi unitar, incluzând trupurile oamenilor şi ale animalelor, însă nu mai păstrăm viața psihică în plenitudinea ei concretă, întrucât, prin intermediul conştiinței, ființa umană ca atare se raportează — şi presupune această raportare — la un mediu practic existent, în calitate de univers înzestrat deja permanent cu predicate ce au o anumită semnificație pentru om.

Faptul că orice astfel de predicat al lumii rezultă în urma unei geneze temporale, şi anume în urma unei astfel de sinteze care este înrădăcinată în activitatea şi pasivitatea omului, nu are nevoie de demonstrație. În ceea ce priveşte originea acestor predicate în subiecții individuali şi originea valabilității lor intersubiective ca una ce rămâne inerentă lumii comune a vieții, se presupune apoi că o comunitate de oameni, ca şi fiecare om în parte, trăieşte într-un univers concret la care se raportează prin activitatea şi pasivitatea sa şi că toate acestea sunt deja constituite. În această transformare permanentă a lumii vieții umane, se modifică, evident, şi oamenii înşişi ca persoane, în măsura în care ei trebuie să adopte în mod corelativ caracteristici mereu noi. Aici se face simțită foarte mult importanța problemelor constituirii statice şi genetice, ultima în calitate de problemă parțială a enigmaticei geneze universale. De exemplu, în ceea ce priveşte personalitatea, nu este vorba doar despre problema constituirii statice a unei unități a caracterului personal, în opoziție cu multiplicitatea habi-tualităților create şi distruse din nou, ci este vorba, de asemenea, despre problema genezei ce ne trimite înapoi către enigma caracterului „înnăscut".

Trebuie să ne mulțumim cu faptul de a fi schițat aceste probleme de un grad superior ca probleme constitutive şi de a fi făcut astfel inteligibil faptul că, prin desfăşurarea sistematică a explicitării transcendentale fenomenologice a ego-ului apodictic, trebuie să ni se dezvăluie în cele din urmă sensul transcendental al lumii în plenitudinea ei concretă în care ea este lumea permanentă a vieții noastre, a tuturor. Aceasta se referă la toate formele particulare din mediul înconjurător în care lumea ni se revelează de fiecare dată, conform propriei noastre educații şi dezvoltări personale sau conform apartenenței noastre la o națiune sau alta, la un cerc de cultură sau altul. Toate acestea sunt guvernate de legi esențiale necesare, respectiv de un stil esențial, a cărui necesitate îşi are originea în ego-ul transcendental şi apoi în intersubiectivitatea transcendentală pe care o descoperă în el. Aşadar, toate acestea sunt guvernate de un stil

care îşi are originea în formele esențiale ale motivației transcendentale şi ale constituirii transcendentale. Dacă am reuşi să le dezvăluim, atunci acest stil aprioric ar căpăta o elucidare rațională de cea mai înaltă dignitate, cea proprie unei inteligibilități ultime, unei inteligibilități transcendentale.

# Explicitarea ontologică şi locul ei în ansamblul fenomenologiei transcendentale constitutive

Prin intermediul analizelor coerente pe care le-am efectuat şi, parțial, grație schițării anticipative — care însoțeşte aceste analize — a unei problematici noi absolut necesare şi a formei de ordine impuse de aceasta, am obținut câteva evidențe filozofice fundamentale. Pornind de la lumea experienței dată ca existentă şi, în atitudinea eidetică, de la o lume a experienței în general, dată ca existentă, am efectuat reducția transcendentală, adică am revenit la ego-ul transcendental care constituie în sine faptul de a fi dat[192] şi toate celelalte moduri ulterioare în care este dat. Cu alte cuvinte, grație unei modificări de sine eidetice, am revenit la un *ego* transcendental în general.

Acesta a fost conceput, aşadar, ca un *ego* ce experimentează în sine lumea şi o justifică prin desfăşurarea concordantă a acestei experiențe. Analizând esența unei astfel de constituiri şi nivelurile ei egologice, am pus în evidență un *a priori* de un tip cu totul nou: este vorba tocmai despre cel al constituirii. Am învățat să distingem între autoconstituirea ego-ului pentru sine însuşi şi în ființa sa proprie primordială şi constituirea tuturor alterităților sale de diferite grade, pornind de la ființa sa proprie. A rezultat astfel unitatea universală a ansamblului constituirii în forma sa esențială ce are loc în propriul meu *ego,* corelativul ei fiind lumea care există permanent în mod obiectiv pentru mine şi pentru orice *ego* în general şi care continuă să se constituie în noi straturi de sens — aceasta însă, conform unui stil şi unei forme apriorice corelative. Iar această constituire este ea însăşi un *a priori.* Aceste explicitări — cele mai radicale-şi mai consecvente cu putință — ale conținutului intențional şi ale motivațiilor intenționale incluse în ego-ul „meu" şi în modificările mele eidetice arată că structura generală empirică a lumii obiective date, structura ei ca natură pură, regn animal, umanitate, comunități de diferite grade şi de diferite culturi este într-o foarte mare măsură — şi poate chiar mai mult decât atât, aşa cum am putut vedea deja — o necesitate esențială.

De aici rezultă ca o consecință inteligibilă şi necesară faptul că misiunea unei ontologii apriorice a lumii reale, care este tocmai aceea

[192] În textul original: die Vorgegebenheh, adică faptul de a fi deja dat (în calitate de entitate constituită).

de a pune în evidență acest *a priori* al universalității ei, reprezintă o temă absolut necesară; pe de altă parte însă, ea este o problemă unilaterală, nefiind o chestiune filozofică în sensul cel mai profund al cuvântului. Căci un *a priori* ontologic de acest tip (precum cel al naturii, al regnului animal, al socialității şi al culturii) conferă, într-adevăr, faptului ontic, lumii reale în „contingențele" ei o relativă inteligi-bilitate, cea a unei necesități evidente a felului său de-a exista *[Sosein]* întemeiate pe anumite legi esențiale — nu însă şi inteligibilitatea filozofică, adică inteligibilitatea transcendentală. Filozofia reclamă o clarificare a celor mai concrete şi definitive legități esențiale; ele sunt acelea care determină faptul că lumea obiectivă îşi are rădăcinile în mod esențial în subiectivitatea transcendentală, prin urmare ele sunt acelea care fac inteligibilă lumea într-un mod concret ca sens constituit. Iar prin aceasta, ni se revelează pentru prima oară „cele mai înalte şi ultime" probleme care mai pot fi puse încă lumii concepute în acest mod.

Pentru fenomenologia aflată în faza ei de început, a fost deja un succes faptul că propria sa metodă a intuiției pure, însă în acelaşi timp eidetice, a condus la încercări de a schița o nouă ontologie, esențialmente diferită de ontologia secolului al XVIII-lea, care într-o manieră logică opera cu concepte care nu se întemeiau pe intuiție.[193] Sau — ceea ce este acelaşi lucru - a fost deja un succes faptul că ea a condus la încercările de constituire a ştiințelor apriorice particulare (gramatica pură, logica pură, dreptul pur, ştiința eidetică a naturii experimentate în mod intuitiv etc.) şi a unei ontologii generale atotcuprinzătoare a lumii obiective, pornind direct de la sursele intuiției concrete.

În această privință, nimic nu ne împiedică să începem într-o manieră cu totul concretă cu universul nostru omenesc şi cu omul însuşi în calitate de subiect care se raportează în mod esențial la el şi apoi să cercetăm tocmai într-o manieră pur intuitivă *apriori-ul* extrem de bogat (şi care nu a fost niciodată scos la iveală) al unei astfel de lumi în general, luându-1 ca punct de plecare pentru o explicitare sistematică a structurilor esențiale ale ființei umane şi a straturilor lumii ce se revelează în mod corelativ. Rezultatele obținute astfel, deşi formează un sistem al *a priori-ului,* nu devin însă, conform celor spuse anterior, un *a priori* inteligibil, filozofic, raportat la sursele ultime ale

[193]În textul original: anschauungsferne Begriffe). Aşa dugă cum ştim, fenomenologia transcendentală conferă un noîTsens intuițigr, care devine acum fundament al cunoaşterii. Vechea opoziție dintre intuiție şi gîndire (cunoaştere rațională) dispare" astfel în fenomenologia husserliană, în care intuiția are un rol* esențial tiQimplerea" intențiilor. Acestea sunt la început vide urmând a fi „umplute" abia ulterior, printr-un proces de verificare şi confirmare.

inteligibilității, decât atunci când problemele constitutive se dezvăluie ca probleme proprii unui plan specific filozofic, decât atunci când domeniul natural al cunoaşterii este înlocuit de domeniul transcendental. Aceasta implică faptul că tot ceea ce este natural, tot ceea ce este deja dat în atitudinea naturală va fi constituit iarăşi, într-o nouă originaritate, şi că nu va fi interpretat mai apoi ca un simplu obiect ce este deja constituit în mod definitiv. Faptul că, în general, un procedeu care se bazează pe intuiția eidetică este numit fenomenologic şi reclamă o anumită semnificație filozofică nu se poate justifica decât prin aceea că orice intuiție veritabilă îşi are locul său în ansamblul constituirii. De aceea, orice afirmație ontologică care se referă la sfera principiilor (axiomelor) fundamentale, orice constatare intuitivă pozitivă are rolul unui travaliu preliminar şi chiar al unui travaliu *a priori* indispensabil. Ea ne furnizează firul conducătror transcendental pentru punerea în evidență a caracterului pe deplin concret al constituirii, în dubla sa structură noetică şi noematică.

Rezultatele „monadologice" ale investigației noastre arată ce lucruri importante şi absolut noi ne dezvăluie această revenire la problemele constitutive, fără a mai pune la socoteală faptul că ea dezvăluie şi orizonturile de sens ascunse în latura ontică, orizonturi a căror neglijare ar limita în mod esențial valoarea afirmațiilor apriorice şi ar face incertă aplicarea lor.

## Rezultatele metafizice ale explicitării noastre a experienţei alterităţii

Aceste rezultate sunt metafizice în măsura în care este adevărat că ultimele cunoştinţe despre fiinţă pot fi numite metafizice. Aici însă, nu este vorba despre nimic altceva decât despre metafizica în sensul obişnuit al cuvântului, ca o metafizică degenerată din punct de vedere istoric, care nu e deloc conformă sensului în care metafizica a fost întemeiată la origine ca „primă filozofie".

Maniera de justificare pur intuitivă, concretă şi, în plus, apodictică a fenomenologiei exclude orice „aventură metafizică" şi orice excese speculative.[194]

Să reliefăm acum câteva dintre rezultatele noastre metafizice, la care vom adăuga ceva mai încolo câteva consecinţe ulterioare.

*Ego-ul* meu care îmi este dat în mod apodictic, singurul pe care-1 pot postula ca existând într- o manieră apodictică absolută, nu poate fi *a priori* un *ego* care experimentează lumea decât atunci când formează o comunitate împreună cu celelalte ego-uri analoage lui şi numai atunci când este membru al unei comunităţi de monade dată ca fiind orientată în raport cu el însuşi. O justificare consecventă a lumii empirice obiective implică o justificare consecventă a celorlalte monade ca existente. Dimpotrivă, eu nu pot imagina nici o pluralitate de monade decât sub forma unei comunităţi explicite sau implicite, adică sub forma unei comunităţi care constituie în sine o lume obiectivă şi care se întinde în spaţiu şi în timp, reali-zându-se în ea sub formă de fiinţe şi, în particular, de fiinţe umane. Coexistenţa monadelor, simpla lor simultaneitate înseamnă în mod necesar şi esenţial o coexistenţă temporală şi mai apoi, de asemenea, o „temporalizare" *[Verzeitlicht-Sein]* în forma unei temporalităţi reale.

La toate acestea însă se mai adaugă alte câteva rezultate metafizice extrem de importante. Este oare imaginabilă (pentru mine, cel care afirm aceasta şi, pornind de la mine, pentru orice alt subiect

[194]În legătură cu raportul dintre fenomenologie, metafizică şi teoria cunoaşterii, a se vedea Elisabeth Stroker, op. cit., pp. 215-221. Este important de reţinutJn.să că prioritatea pe care Husserl o acordă teoriei cunoaşterii faţă de metafizică nu este în realitate decât o altă expresie a priorităţii absolute a fenomenologiei, ca fundament al tuturor ştiinţelor de fapte. Singura filozofie radicală nu poate fi decât fenomenologia transcendentala; „cea mai radicală formă a cunoaşterii de sine , izvoe al oricărei cunoaşteri , singura ştiinţă cu o întemeiere absolută riguroasă, fundament ai unei noi omologii.

imaginabil care ar putea afirma aceasta) coexistența mai multor mulțimi de monade separate, adică a unor mulțimi care nu formează între ele o comunitate şi care constituie prin urmare fiecare în parte o lume proprie? Pot fi imaginate, aşadar, două lumi separate la infinit, două spații şi două timpuri-spații infinite? Evident, acesta nu este un lucru imaginabil, ci o pură absurditate. Ca unitate a unei intersubiectivități, a unei intersubiectivități ce se poate dispensa, eventual, de orice legătură actuală cu celelalte comunități de monade, fiecare astfel de grup de monade posedă, desigur, *apriori* propria sa „lume", care poate avea un aspect cu totul particular. Dar amândouă aceste lumi sunt apoi în mod necesar simple „universuri" ale acestor intersubiectivități şi simple aspecte ale unei unice lumi obiective care le este comună. Căci cele două intersubiectivități nu sunt suspendate în aer; fiind imaginate de mine, amândouă se află cu mine, în calitate de monadă primordială care le constituie (respectiv cu mine, ca variantă posibilă a înseşi ființei mele), într-o necesară comunitate. Ele fac parte, aşadar, cu adevărat dintr-o comunitate unică şi universală care mă înglobează şi pe mine însumi şi care cuprinde în sine toate monadele şi toate grupurile de monade ce trebuie imaginate ca fiind coexistente. Prin urmare, în realitate nu poate exista decât o singură comunitate de monade, cea a tuturor monadelor coexistente, aşadar o singură lume obiectivă, un singur timp obiectiv, un singur spațiu obiectiv, o singură natură. Iar această natură unică trebuie să existe cu adevărat dacă eu sunt astfel constituit încât există în mine structuri care implică coexistența celorlalte monade. Atunci nu este posibil decât următorul fapt: şi anume ca diferite grupuri de monade şi lumi să se afle într-un raport analog celui care există între noi şi grupurile de monade ce aparțin, eventual, lumilor stelare invizibile pentru noi, aşadar, între noi şi ființele lipsite de orice legătură actuală cu noi. Lumile lor sunt însă universuri cu orizonturi deschise, care doar din rațiuni faptice, pur contingente nu li se pot dezvălui.

Sensul acestei unicități a lumii monadologice şi a lumii obiective care îi este „înnăscută" trebuie însă corect înțeles. Leibniz are, fireşte, dreptate când spune că poate fi concepută o mulțime infinită de monade şi de grupuri de monade, dar că nu toate aceste posibilități sunt automat composibile între ele; şi din nou, el are dreptate atunci când afirmă că ar fi putut fi „create" infinit de multe lumi, dar nu mai multe în acelaşi timp, tocmai pentru că nu sunt composibile între ele. Aici trebuie remarcat faptul că, pentru început, eu mă pot imagina pe mine însumi, acest *ego* real şi apodictic, ca variind în mod liber şi pot obține astfel sistemul variațiilor mele posibile, în sânul căruia însă fiecare este anulată de către cealaltă şi de către ego-ul care sunt eu cu

adevărat. Acesta este un sistem al ne-composibilității apriorice. Mai departe, faptul că „eu exist" determină cu anticipație dacă există alte monade străine pentru mine şi care sunt acestea; eu nu pot decât să le descopăr, dar nu le pot crea pe acelea care trebuie să existe pentru mine. Dacă, prin intermediul imaginației, mă transform într-o pură posibilitate, atunci şi aceasta determină din nou cu anticipație care monade există pentru ea în calitate de „celelalte". Conti-nuând astfel, observ faptul că fiecare monadă care are valoarea unei posibilități concrete prefigurează un univers composibil, o „lume de monade" închisă în sine şi că două lumi de monade sunt la fel de necomposibile precum două variații posibile ale ego-ului meu şi ale oricărui *ego* imaginabil în general.

Pornind de la aceste rezultate şi de la mersul investigațiilor care conduc cătrş ele, devine inteligibil modul în care capătă sens (indiferent care este soluția lor) problemele care, în ochii tradiționaliştilor, trebuiau să rămână dincolo de toate limitele ştiinței. Astfel de probleme sunt cele pe care le-am atins deja anterior.

# Problemele tradiţionale ale „originii psihologice" şi clarificarea lor fenomenologică

În interiorul lumii oamenilor şi a animalelor, ne întîlnim cu cunoscutele probleme ale ştiinţelor naturii, cu problemele genezei psiho-fizice, fiziologice şi psihologice. Aici este inclusă şi problema genezei sufletului. Ea ne este sugerată de dezvoltarea copilului, în care fiecare copil trebuie să-şi construiască propria sa reprezentare a lumii. Sistemul aperceptiv prin intermediul căruia o lume îmi este prezentă şi dată întotdeauna, în calitate de domeniu al unei experienţe reale sau posibile, trebuie să se constituie o dată cu dezvoltarea sufletului său. Din punct de vedere obiectiv, copilul „vine pe lume"; cum „începe" atunci viaţa lui psihică? Acest fapt psiho-fizic de a veni pe lume conduce la problema dezvoltării organice (pur biologice) a individului şi la ceea a filogenezei care, la rândul ei, are o paralelă într-o filogeneză psihologică. Nu trimite aceasta însă la legăturile corespunzătoare dintre monadele transcendentale absolute, întrucât oamenii şi animalele nu sunt totuşi din punct de vedere psihic nimic altceva decât nişte auto-obiectivări ale monadelor? Nu indică oare toate acestea în mod necesar problemele fundamentale şi extrem de serioase ale unei fenomenologii constitutive concepute ca filozofie transcendentală?

Fără îndoială, problemele genetice, şi anume cele apar-ţinând nivelurilor fundamentale şi elementare, au fost incluse deja, într-o mare măsură, în adevăratul obiect de studiu al fenomenologiei. Acest nivel fundamental este, desigur, cel al ego-ului „meu", în fiinţa sa primordială proprie. Acestui nivel îi aparţin constituirea conştiinţei interioare a timpului şi întreaga teorie fenomenologică a asocierii, iar ceea ce *ego-ul* meu primordial descoperă prin autoexplicitarea sa originară şi intuitivă se aplică nemijlocit din raţiuni esenţiale şi oricărui alt *ego.* Numai că astfel nu au fost atinse încă problemele genetice anterior menţionate referitoare la naştere şi moarte şi la legătura dintre generaţii în regnul fiinţelor, probleme care aparţin, evident, unei dimensiuni superioare şi care presupun un travaliu de explicitare a sferelor inferioare atât de mare încât ele nu pot deveni probleme operative pentru încă mult timp de acum înainte.

Cu toate acestea, se cuvine să indicăm aici, în interiorul sferei noastre de cercetare, alte câteva domenii vaste de probleme (şi anume, atât ca probleme statice, cât şi ca probleme genetice) care ne plasează într-o relație mai apropiată cu tradiția filozofică. Clarificările sistematice ale intenționalității pe care le-am efectuat în ceea ce priveşte experiența alternații şi constituirea unei lumi obiective au fost realizate pe un teren care ne este dat în interiorul atitudinii transcendentale, pe terenul unei structuri articulate a sferei primordiale în care am găsit deja prezentă o lume, una primordială. Ea ne-a devenit accesibilă pornind de la lumea concretă luată în calitate de „fenomen" şi în urma acelei reducții primordiale specifice a lumii la sfera proprie, la o lume de transcendențe imanente. Ea cuprindea întreaga natură, redusă la natura care-mi aparține şi care îşi are originea în sensibilitatea mea pură; ea cuprindea însă, de asemenea, omul psiho-fizic, inclusiv sufletul său, sub rezerva unei reducții corespunzătoare, în ceea ce priveşte „natura", ei îi aparțineau nu numai obiecte de tipul celor „vizibile", „tactile" ş.a.m.d., ci şi obiecte într-o anumită măsură concrete ca substraturi de proprietăți cauzale înzestrate cu formele universale de spațiu şi timp. Desigur, pentru clarificarea din punct de vedere constitutiv a sensului existențial al lumii obiective, prima problemă este aceea de a elucida pentru început originea acestei „naturi" primordiale şi a unităților psiho-fizice primordiale, precum şi constituirea lor ca transcendențe imanente. Realizarea ei reclamă investigații neobişnuit de vaste.

Aici ne vor fi reamintite problemele referitoare la originea psihologică a reprezentării spațiului, timpului şi a obiectului în general, probleme care au fost tratate atât de frecvent în ultimul secol de către cei mai de seamă fiziologi şi psihologi, în pofida faptului că marile încercări în acest domeniu poartă pecetea proeminenților lor autori, nu s-a ajuns încă până acum la adevărate clarificări.

Dacă, pornind de la aceste clarificări, revenim acum la problematica pe care am delimitat-o şi am integrat-o sistemului fenomenologic, este evident faptul că întreaga psihologie modernă, ca şi teoria modernă a cunoaşterii nu au sesizat adevăratul sens al problemelor care trebuie puse aici, din punct de vedere psihologic şi transcendental, şi anume ca probleme ale explicitării intenționale statice şi genetice. Acest lucru a fost imposibil de realizat chiar şi pentru cei care acceptaseră teoria lui Brentano despre „fenomenele psihice" ca acte intenționale. A lipsit o înțelegere exactă a particularității unei „analize" intenționale şi ansamblului de probleme ce au fost dezvăluite din punct de vedere noetic şi noematic prin intermediul analizei conştiinței; în plus, nu â fost înțeleasă nici

metoda principial nouă care este necesară acestora. Înceea ce priveşte problemele referitoare la „originea psihologică a reprezentării spațiului, timpului şi a obiectului", nici fizica şi nici fiziologia n-au nimic de spus, şi nici psihologia inductivă experimentală sau nexperimentală care se menține la suprafața exterioară a lucrurilor. Acestea sunt în mod exclusiv probleme ale constituirii intenționale a fenomenelor care ne sunt date deja ca „fire conducătoare" (ele ne pot fi date eventual şi în mod particular prin intermediul unui experiment ajutător). Aceste probleme trebuie investigate însă mai întâi prin metoda intențională, în ceea ce priveşte legăturile universale ale constituirii psihice. Ce fel de universalitate este vizată aici ne-o arată suficient de clar legătura şi unitatea sistematică dintre constituirile care formează unitatea ego-ului meu şi o împart în ceea ce-mi este propriu şi ceea ce-mi este străin. Fenomenologia reprezintă şi pentru psihologie o transformare principală. Prin urmare, cea mai mare parte a cercetărilor fenomenologice aparțin unei psihologii intenționale pure şi apriorice (adică unei psihologii eliberate de toate elementele psiho-fizice). Este aceeaşi psihologie despre care am arătat în mai multe rânduri că permite o „răsturnare copernicană" prin intermediul transformării atitudinii naturale în cea transcendentală, în urma căreia capătă un sens nou, devenind o cercetare transcendentală absolut radicală a lumii, sens pe care-1 întipăreşte tuturor analizelor fenomenologico-psihologice. Abia acest sens nou este acela care face toate aceste analize utilizabile din punct de vedere transcendental-filozofic şi el este acela care le integrează chiar într-o „metafizică" transcendentală. Tocmai în aceasta constă ultima clarificare şi depăşire a psihologismului transcendental care a indus în eroare şi a paralizat întreaga filozofie modernă.

Desigur, ca şi în cazul fenomenologiei transcendentale, prezentarea noastră a schițat o structură fundamentală şi pentru paralela ei, care este psihologia intenționlă (ca ştiință „pozitivă"). Ea a determinat o separare a cercetărilor eidetico-psihologice în cercetări care explicitează din punct de vedere intențional esența proprie a unui suflet în general şi cercetări care explicitează intenționalitatea proprie a „celuilalt" care se constituie în el. Primei sfere de cercetare îi aparține partea principală şi fundamentală a explicitării intenționale a „reprezentării lumii", mai exact spus a „fenomenului" lumii existente ce apare în interiorul sufletului omenesc, ca lume a experienței universale. Dacă această lume a experienței este redusă la cea constituită în mod primordial în fiecare suflet în parte, atunci ea nu mai este lumea comună, nu mai este lumea ce primeşte propriul său sens de la experiența umană comună, ci este corelativul intențional

exclusiv al vieții psihice individuale şi, în primul rând, al vieții mele empirice şi al procesului său de formare treptată a sensului în originalitatea primordială. Urmându-le pe acestea pas cu pas, explicitarea intențională trebuie să facă inteligibilă constituirea acestui nucleu primordial al lumii fenomenale, nucleu la care poate ajunge oricine dintre noi şi, înainte de toate, orice psiholog, prin excluderea anterior descrisă a elementelor de sens ale „alterității". Dacă, în interiorul acestei lumi primordiale, facem abstracție de ființa psiho-fizică numită „eu-om", care apare în ea redusă, atunci ne rămâne simpla natură primordială, în calitate de natură a propriei mele „sensibilități pure".

Problema originară a originii psihologice a lumii empirice apare aici ca problema originii „obiectului imaginar" sau a „obiectului senzorial" în diferitele sale variante (obiect vizibil etc.) şi ca problemă a unității lor sintetice. În cadrul acestei reducții transcendentale, el este dat întotdeauna, în mod pur, ca unitate a modurilor de apariție senzoriale şi a sintezei lor. „Obiectul imaginar", în toate variantele sale modificate: „obiect proxim" şi „obiect îndepărtat", legate sintetic între ele, nu este încă „obiectul real" al sferei psihice primordiale, care se constituie mai curând la un nivel superior, ca obiect cauzal, ca substrat identic (substanță identică) al proprietăților sale cauzale. Substanțialitatea şi cauzalitatea desemnează, evident, probleme constitutive de un grad superior. Problema constituirii obiectului senzorial şi a spațialității şi temporalității care îi sunt esențiale şi fundamentale se confundă atunci cu problematica pe care tocmai am indicat-o anterior, care urmăreşte să descrie numai legăturile sintetice dintre modurile de apariție ale obiectului (aparențe, aspecte, perspective etc), şi anume într-un mod unilateral. Reversul problemei este raportul intențional dintre aparițiile obiectului şi trupul activ care, la rândul său, trebuie descris în ceea ce priveşte autoconstituirea sa şi în particularitatea cu totul deosebită a sistemului său de fenomene constitutive. Continuând în acest mod, ies la iveală probleme mereu noi ale explicitării descriptive care trebuie rezolvate în totalitate într-o manieră sistematică, chiar dacă nu este necesar să analizăm în profunzime decât constituirea lumii primordiale, ca lume de obiecte reale şi, în interiorul ei, marile probleme ale constituirii spațialității şi temporalității, în calitate de elemente ale acestei lumi. Aşa cum reiese din prezentarea noastră, aceasta constituie deja un uriaş domeniu de cercetare, reprezentând prima treaptă a unei fenomenologii complete a naturii, în calitate de natură obiectivă (dar pură), care nu este încă lumea concretă.

Legătura cu psihologia ne-a dat prilejul să transpunem în domeniul

vieții psihice pure separarea dintre sfera primordială şi ceea ce este constituit în ea ca alteritate şi să schițăm, deşi într-o manieră rapidă, problema constituirii unei naturi primordiale şi obiective, în calitate de probleme psihologice.

Dacă ne întoarcem însă la atitudinea transcendentală, atunci observăm că indicațiile noastre sumare referitoare la problemele originii psihologice a „reprezentării spațiului" ş.a.m.d. ne oferă din nou sugestii pentru problemele paralele transcendental-fenomenologice, şi anume pentru problemele specifice unei explicitări concrete a naturii şi lumii primordiale în general. Astfel este umplută o mare lacună în problematica pe care am schițat-o anterior, legată de constituirea lumii ca fenomen transcendental.

De asemenea, putem caracteriza ansamblul neobişnuit de vast al investigațiilor ce se referă la lumea primordială (care formează o întreagă disciplină) ca „estetică transcendentală" într-un sens extrem de larg. Pentru aceasta, împrumutăm termenul kantian, căci argumentele din *Critica rațiunii pure,* referitoare la spațiu şi timp, țintesc evident — deşi într-un mod neclar şi neobişnuit de limitat — către un *a priori* neomatic al intuiției senzoriale. Extins la dimensiunile unui *a priori* concret al naturii intuitive pur senzoriale (şi anume, al naturii primordiale), el reclamă completarea sa din punct de vedere fenomenologico-transcendental, prin includerea lui într-o problematică constitutivă. Fireşte, nu ar fi conform sensului termenului kantian de „analitică transcendentală" dacă am denumi astfel nivelul superior al *a priori-ului* constitutiv, cel al lumii obiective, şi al multiplicităților sale constituante (şi, la nivelul cel mai înalt, al actelor teoretizatoare şi „idealizatoare" care constituie în cele din urmă natura şi lumea ştiinței). Din primul nivel imediat superior „esteticii" noastre „transcendentale" face parte teoria experienței alteri-tății, teoria aşa-numitei „empatii".

Trebuie doar să menționăm că aici este valabil acelaşi lucru pe care l-am spus în legătură cu problemele psihologice de origine, probleme care aparțin nivelului inferior: şi anume că numai fenomenologia constitutivă este cea care oferă adevărata metodă de rezolvare a problemelor empatiei, conferindu-i acesteia sensul său adevărat. Tocmai de aceea toate teoriile de până acum (inclusiv cea a lui Max Scheler) au rămas fără un rezultat efectiv, aşa după cum n-a fost înțeles niciodată în mod corect modul în care alteritatea „celuilalt" este transferată întregii lumi, în calitate de „obiectivitate" a sa, conferindu-i pentru prima dată acest sens.

Pe lîngă acestea, se cuvine să mai indicăm încă un lucru în mod expres. Ar fi, desigur, inutil să tratăm separat psihologia intenționlă

ca ştiinţă pozitivă şi fenomenologia transcendentală; în această privinţă, acesteia din urmă îi revine, evident, sarcina de a realiza travaliul efectiv, în timp ce psihologia nepreocupată de răsturnarea copernicană va împrumuta rezultatele ei. Cu toate acestea, este de asemenea important să luăm în consideraţie faptul că, aşa precum sufletul şi lumea obiectivă în general nu-şi pierd în investigaţia transcendentală sensul lor existenţial (acesta ajungând, dimpotrivă, la o inteligibilitate originară, graţie dezvoltării universalităţii sale concrete), tot astfel psihologia pozitivă nu-şi pierde propriul său conţinut legitim, ci, eliberată de pozitivitatea naivă, devine ea însăşi o disciplină a filozofiei transcendentale universale. Din acest punct de vedere, se poate spune că, în rândul ştiinţelor aflate la un nivel superior pozitivităţii naive, psihologia intenţională este prima în sine. Înplus, ea mai are încă un avantaj faţă de toate celelalte ştiinţe pozitive. Dacă se constituie ca ştiinţă pozitivă prin intermediul adevăratei metode a analizei intenţionale, atunci ea nu mai poate avea nici un fel de probleme de bază, precum celelalte ştiinţe pozitive, probleme ce rezultă din acea unilateralitate a entităţilor obiective constituite în mod naiv care, pentru a ajunge la generalitate, reclamă trecerea la investigaţia transcendentală a lumii. Dar psihologia intenţională poartă deja în sine transcendentalul, deşi într-o manieră ascunsă, nefiind necesară decât o ultimă reflecţie pentru a realiza răsturnarea coper-nicană, care nu modifică rezultatele ei intenţionale din punct de vedere al conţinutului lor, ci conduce doar la „sensul" său „ultim". În definitiv, psihologia nu are decât o singură problemă fundamentală; oricâte obiecţii ar putea fi aduse împotrivă, ea nu are, de asemenea, decât o unică problemă de bază, şi anume conceptul de suflet.

## Caracteristica de ansamblu a explicitdrii intenţionale a experienţei alterităţii

Să ne întoarcem acum, la sfârşitul acestui capitol, la obiecția de la care ne-am lăsat îndepărtați, şi anume la obiecția împotriva fenomenologiei noastre, în măsura în care ea ridică de la bun început pretenția de a fi o filozofie transcendentală şi de a rezolva prin urmare, în această calitate, problemele referitoare la posibilitatea cunoaşterii obiective. Potrivit acestei obiecții, fenomenologia nu ar fi capabilă de acest lucru, întrucât pornind de la ego-ul transcendental al reducției fenomenologice şi rămânând legată de acesta, ea ar cădea, fără a vrea să-şi dea seama, într-un solipsism transcendental, orice pas către subiectivitatea celuilalt şi către adevărata obiectivitate nefiind posibil decât prin intermediul unei metafizici nemărturisite, al unei reluări secrete a tradițiilor leibniziene. După explicitările pe care le-am efectuat, obiecția dispare de la sine, dovedindu-se a fi lipsită de temei. înainte de toate, trebuie să ținem cont de faptul că atitudinea transcendentală, cea a *ἐποχή* transcendentale, nu a fost abandonată în nici un moment şi că „teoria" noastră a experienței alterității, a experienței celuilalt nu a vrut să fie — şi nu a putut fi nimic altceva — decât explicitarea sensului de „celălalt" pornind de la constituirea sa, nimic altceva decât explicitarea sensului de „celălalt care există cu adevărat", pornind de la sintezele de concordanță corespunzătoare. Ceea ce experiența mea concordantă îmi demonstrează a fi „ceilalți" şi ceea ce îmi este dat prin urmare într-un mod necesar şi nu întîmplător, ca realitate susceptibilă de a fi cunoscută, acesta este *eo ipso,* în atitudinea transcendentală, celălalt, în calitate de subiect existent, *alter ego* a cărui existență este justificată tocmai în interiorul intenționalității empirice a ego-ului meu. Înatitudinea pozitivă afirmăm — şi găsim aceasta ca un lucru de la sine înțeles — că în cadrul propriei mele experiențe eu nu mă percep doar pe mine însumi, ci îl experimentez şi pe celălalt, în forma particulară a experienței alterității. Explicitarea transcendentală ce nu poate fi pusă sub semnul îndoielii ne-a arătat nu numai că această afirmație pozitivă este justificată din punct de vedere transcendental, ci şi faptul că ego-ul transcendental conceput în mod concret (care, prin reducția transcendentală, devine conştient de sine însuşi, înainte de toate ca

având un orizont nedeterminat) se percepe pe sine însuşi în ființa sa primordială proprie şi îi percepe în acelaşi timp pe ceilalți, celelalte ego-uri transcendentale, sub forma experienței sale a alterității, cu toate că ei nu mai sunt dați în mod original şi în evidența apodictică naturală, ci în evidența experienței exterioare. Eu îl experimentez, îl cunosc pe celălalt „în" mine, el se constituie în mine, însă prin oglindirea aprezentativă, şi nu ca original. În această privință, se poate afirma foarte bine într-un sens larg că ego-ul, că eu, în calitate de subiect care meditează şi explicitează, obțin grație unei autoexplicitări — şi anume, grație explicitării a ceea ce descopăr în mine însumi — tot ceea ce este transcendent, şi constituit în mod transcendental (aşadar, nu în calitate de element acceptat în atitudinea pozitiv-naivă). Dispare astfel aparenta impresie potrivit căreia tot ceea ce eu, în calitate de *ego* transcendental, cunosc ca existând datorită mie şi tot ceea ce explicitez ca fiind constituit în mine însumi trebuie să-mi aparțină ca ceva propriu. Acest lucru nu este valabil decât pentru „transcendentele imanente"; ca noțiune pentru sistemele de actualități şi de potențialități sintetice care conferă sens şi existență pentru tot ceea ce apare în sfera mea proprie, în calitate de *ego,* constituirea înseamnă de fapt constituirea unei realități obiective imanente. La început fenomenologiei, în atitudinea proprie debutantului care realizează pentru prima oară reducția fenomenologică drept o constantă a cercetării constitutive, *ego-ul* transcendental care apare privirii noastre este perceput într-o manieră apodictică, însă cu un orizont în totalitate nedeterminat, ce este limitat în universalitatea lui tocmai prin faptul că lumea, împreună cu tot ceea ce cunosc eu despre ea, trebuie să devină un simplu fenomen. Dacă încep astfel, îmi lipsesc prin urmare toate distincțiile pe care explicitarea intențională le creează pentru prima oară şi care îmi aparțin totuşi într-un mod esențial.

Înainte de toate, îmi lipseşte, aşadar, înțelegerea esenței mele primordiale, a sferei mele proprii, în sensul strict al cuvântului, precum şi a ceea ce, grație experienței alterității, se constituie în interiorul ei ca un obiect străin şi aprezentat, dar care din principiu nu este — şi nu poate fi — dat el însuşi în persoană într-un mod original, în interiorul sferei mele primordiale. Eu trebuie să explicitez mai întâi ceea ce-mi aparține ca atare, pentru a înțelege apoi că ceea ce nu-mi este propriu primeşte şi el un sens existențial în interiorul sferei mele proprii, şi anume în calitate de obiect aprezentat prin analogie. Astfel eu, cel care meditează, nu înțeleg la început cum trebuie să ajung la ceilalți şi la mine însumi în general, întrucât ei sunt puşi cu toții între paranteze. În fond, eu nu înțeleg încă (şi nu

recunosc decât obligat fiind) faptul că, „punându-mă între paranteze" ca om şi ca persoană umană, mă păstrez totuşi pe mine însumi, în calitate de *ego*. În acest mod, eu nu pot cunoaşte încă nimic despre o intersubiectivitate transcendentală, în mod involuntar, eu mă consider pe mine, ego-ul, un *solus ipse* şi privesc încă toate ansamblurile constitutive drept simple conținuturi proprii ale acestui eu unic, chiar şi după ce am căpătat o primă înțelegere a operațiunilor constitutive. Explicitările din capitolele anterioare care au mers mai departe în această direcție au fost prin urmare necesare. Abia datorită lor ajungem să înțelegem pentru prima dată sensul veritabil al „idealismului" fenomenologico-transcendental. Aparența unui solipsism este astfel risipită, deşi rămâne valabilă propoziția potrivit căreia tot ceea ce există pentru mine nu-şi poate crea propriul său sens existențial decât din mine însumi, din sfera conştiinței mele. Acest idealism a apărut ca o monadologie care, în pofida tuturor ecourilor conştiente din metafizica lui Leibniz, îşi creează propriul său sens exclusiv din explicitarea fenomenologică a experienței transcendentale, dezvăluite prin reducția transcendentală. Prin urmare, ea îşi creează propriul său sens din evidența originară pe care trebuie sa se întemeieze toate evidențele imaginabile sau din dreptul originar din care pot fi create, mai apoi, toate drepturile şi, mai ales, toate drepturile cognitive.

Aşadar, explicitarea fenomenologică nu este, într-adevăr, ceva asemănător construirii metafizice, ea nu este un act de teoretizare explicită sau implicită, care conține ipoteze sau idei preluate din tradiția istorică a metafizicii. Față de toate acestea ea se află în cea mai netă opoziție, datorită metodei sale bazate pe „intuiția" pură sau, mai curând, pe o explicitare pură a sensului, prin intermediul unei prezentări a obiectului în persoană *[erfullende Selbstgebung].* Mai ales în ceea ce priveşte lumea obiectivă a realităților (ca şi fiecare dintre lumile obiective ideale şi multiple ce sunt domenii ale unei ştiințe pur apriorice), ea nu face nimic altceva - şi aceasta nu poate fi subliniat adesea îndeajuns — decât să expliciteze sensul pe care această lume îl are pentru noi toți, înaintea oricărei filozofări şi pornind, evident, doar de la experiența noastră. Este vorba despre un sens ce poate fi dezvăluit din punct de vedere filozofic, dar care nu poate fi modificat niciodată şi care, în orice experiență actuală, poartă cu sine — datorită numai unei necesități esențiale şi nu slăbiciunii noastre — orizonturi care au nevoie de o clarificare principială.

# CONCLUZIE

## Sarcina unei critici a experienţei transcendentale şi a cunoaşterii transcendentale

În investigațiile acestei meditații, precum şi în investigațiile celor două meditații anterioare, ne-am mişcat pe terenul experienței transcendentale, pe terenul experienței de sine propriu- zise şi al experienței alterității. Ne-am încredințat experienței transcendentale datorită propriei sale evidențe originare trăite. Într-un mod asemănător, ne-am încredințat, în general, evidenței descrierilor predicative şi tuturor modurilor ştiințifice ale experienței transcendentale. Am pierdut astfel din vedere pretenția ridicată atât de serios la început, şi anume aceea de a realiza o cunoaştere apodictică, în calitate de singură cunoaştere pur ştiințifică. Nu am abandonat însă în nici un caz această pretenție; numai că am preferat să schițăm în linii mari imensa problematică a primei fenomenologii care mai este afectată încă, în felul ei, de naivitate (de naivitatea apodictică) şi a cărei mare şi cea mai specifică realizare este aceea de a fi dat ştiinței o formă nouă şi superioară. Am preferat, aşadar, să facem aceasta, în loc de a ne ocupa aici în continuare de problemele ultime ale fenomenologiei, şi anume de cele referitoare la propria ei critică, cu scopul de a determina întinderea şi limitele ei, dar Şi modurile apodicticității sale. Despre genul acestei critici a cunoaşterii transcendental-fenomenologice ce trebuie efectiv realizată o idee cel puțin provizorie ne-o oferă indicațiile noastre anterioare, şi anume în calitate de indicații în legă- tură cu modul în care, de exemplu, un conținut apodictic al reamintirii transcendentale poate fi pus în evidență prin intermediul unei critici a acesteia. întreaga teorie a cunoaşterii transcendental-filozofice, în calitate de critică a cunoaşterii, conduce în cele din urmă la critica cunoaşterii transcendental-fenomenologice (pentru început, la critica cunoaşterii transcendentale). Învirtutea raportării esențiale a fenomenologiei la ea însăşi, şi această critică reclamă, la rândul ei, o altă critică. Înaceastă privință însă, nu există un regres la infinit care să implice anumite

dificultăți sau chiar anumite absurdități, în pofida posibilității evidente a unor reflecții şi critici transcendentale repetabile.

# Cuvânt de încheiere

Meditațiile noastre — ne este îngăduit a afirma acum acest lucru — şi-au atins în esență scopul: şi anume acela de a demonstra posibilitatea concretă a ideii carteziene a unei filozofii concepute ca o ştiință universală cu o întemeiere absolută. Demonstrația acestei posibilități concrete, realizarea ei practică — deşi, evident în forma unui program infinit — înseamnă punerea în evidență şi justificarea unui punct de plecare necesar şi indubitabil, precum şi a unei metode la fel de necesare, care trebuie mereu aplicată şi prin care este schițat în acelaşi timp un ansamblu de probleme care au, în general, un sens bine definit. Acesta este punctul până la care am ajuns deja în realitate. Singurele lucruri ce rămân a fi indicate sunt ramificarea, uşor de înțeles, a fenomenologiei transcendentale (aşa cum se conturează ea ca filozofie „debutantă") în ştiințele obiective particulare şi relația ei cu ştiințele pozitivității naive care îi sunt date cu titlu de exeniplu. Asupra acestora din urmă ne îndreptăm acum privirea.

Viața cotidiană practică este naivă, ea revine la a experimenta, a gândi, a valoriza şi a acționa în interiorul lumii date. Înacest caz, toate operațiunile intenționale ale experienței grație cărora lucrurile sunt pur şi simplu prezente aici se realizează într-o manieră anonimă: subiectul experienței nu ştie nimic despre acestea; de asemenea, el nu ştie nimic despre gândirea activă: numerele, stările de lucruri predicative, valorile, scopurile, faptele apar grație operațiunilor ascunse [ale gândirii], construindu-se pas cu pas; ele apar singure privirii noastre. Nu alta este situația în cazul ştiințelor pozitive. Ele sunt nişte construcții naive de un grad superior, produse ale unei tehnici teoretice ingenioase, fără să fi fost explicitate operațiunile intenționale din care, în cele din urmă, totul provine. Ştiința pretinde că poate justifica demersurile sale teoretice şi se întemeiază pretutindeni pe critică. Dar aceasta nu este critica ultimă a cunoaşterii, adică studiul şi critica operațiunilor originare, dezvăluirea tuturor orizonturilor sale intenționale prin intermediul cărora abia poate fi sesizată în cele din urmă „importanța" evidențelor şi poate fi stabilit, în mod corelativ, sensul existenței obiectelor, construcțiilor teoretice, valorilor şi scopurilor. De aceea, întîlnim — şi tocmai la nivelul superior al ştiințelor moderne pozitive — probleme legate de

fundamentele lor, paradoxuri şi lucruri ininteligibile.

Conceptele originare care, traversând întreaga ştiinţă, determină sensul sferei şi teoriilor sale au o origine naivă şi posedă orizonturi intenţionale nedeterminate; ele sunt rezultatele unor operaţiuni intenţionale necunoscute, care nu se desfăşoară decât într-o manieră pur naivă. Aceasta nu e valabil numai pentru ştiinţele speciale, ci şi pentru logica tradiţională, cu toate normele sale formale. Orice încercare a ştiinţelor în devenirea lor istorică de a ajunge la o întemeiere superioară, de a se înţelege mai bine pe sine, de a înţelege mai bine scopul şi metodele lor reprezintă o reflecţie de sine radicală a omului de ştiinţă. Nu există însă decât o singură reflecţie radicală de sine şi aceasta este cea fenomenologică. Reflecţia radicală de sine este inseparabilă de cea universală; ele sunt în acelaşi timp inseparabile de metoda fenomenologică a reflecţiei de sine, în forma reducţiei transcendentale, de metoda autoexplicitării intenţionale a ego-ului transcendental (dezvăluit prin intermediul reducţiei) şi de metoda descrierii sistematice în forma 'ogică a unei ştiinţe eidetice intuitive. A te explicita pe tine însuţi într-un mod universal şi eidetic înseamnă însă a fi stăpân peste toate posibilităţile constitutive imaginabile înnăscute ego-ului şi unei intersubiectivităţi transcendentale.

O fenomenologie elaborată în mod riguros construieşte, aşadar, *a priori* — însă cu o necesitate şi o generalitate esenţială riguros intuitivă — formele lumilor imaginabile; ea le construieşte în cadrul tuturor formelor de existenţă imaginabile în general şi în cadrul sistemului articulaţiilor sale. Aceasta însă are loc într-un mod originar, adică în corelaţie cu *a priori-ul* constitutiv, cu cel al operaţiunilor intenţionale care le construieşte.

Întrucât, în demersul său, fenomenologia nu are de-a face cu nici un fel de realităţi şi concepte de realităţi deja date, ci îşi creează de la bun început conceptele sale proprii din caracterul originar al operaţiunilor (ele însele concepute prin intermediul unor concepte originare) şi întrucât, fiind obligată să dezvăluie toate orizonturile, stăpâneşte toate deosebirile de importanţă, toate relativităţile abstracte, ea trebuie atunci să ajungă prin ea însăşi la sistemele de concepte care determină sensul fundamental al tuturor domeniilor ştiinţifice. Acestea sunt conceptele care prefigurează toate liniile formale de demarcaţie ale ideii formale a unui univers de existenţă posibilă în general, deci şi a unei lumi posibile în general; prin urmare, ele trebuie să fie conceptele fundamentale veritabile ale tuturor ştiinţelor. În cazul unor astfel de concepte formate în acest mod originar nu pot exista paradoxuri. Acelaşi lucru este valabil şi pentru toate conceptele fundamentale referitoare la constituirea şi la întreaga

formă de constituire a ştiinţelor, care se raportează — sau ar trebui să se raporteze — la diferitele regiuni ale existenţei. În acest mod, investigaţiile pe care le-am schiţat anterior tangenţial şi care se referă la constituirea transcendentală a unei lumi nu sunt nimic altceva decât începutul unei clarificări radicale a sensului şi a originii (respectiv a sensului, pornind de la originea) conceptelor de lume, natură, spaţiu, timp, fiinţă, om, suflet, corp, comunitate socială, cultură ş.a.m.d.

Este limpede faptul că realizarea efectivă a investigaţiilor desemnate aici trebuie să conducă la toate aceste concepte care, fără a fi analizate, servesc drept concepte fundamentale ale ştiinţelor pozitive, dar care apar în cadrul fenomenologiei cu o claritate şi cu o distincţie universală ce nu mai lasă loc pentru posibile îndoieli.

Putem spune atunci, de asemenea, că toate ştiinţele apriorice în general îşi au originea şi întemeierea ultimă în fenomenologia aprioricâ şi transcendentală în virtutea analizei corelaţiilor lor [realizate de aceasta]. Din acest punct de vedere, ele însele aparţin unei fenomenologii apriorice universale, în calitate de ramificaţii sistematice ale sale. Prin urmare, acest sistem al *apriori-ului* universal trebuie desemnat, de asemenea, ca o dezvoltare sistematică a *a priori-ului* universal „înnăscut" esenţei unei subiectivităţi transcendentale (deci, şi esenţei unei intersubiectivităţi transcendentale) sau poate fi desemnat ca o dezvoltare a logosului universal propriu tuturor existenţelor imaginabile.

Acelaşi lucru înseamnă, din nou, faptul că fenomenologia transcendentală pe deplin dezvoltată ar fi *eo ipso* adevărata ontologie universală autentică; însă nu una formală şi lipsită de conţinut, ci în acelaşi timp o astfel de ontologie care să conţină toate posibilităţile de existenţă regionale, conform tuturor corelaţiilor dintre ele.

Această ontologie universală concretă (sau, altfel spus, această teorie universală şi concretă a ştiinţei, această logică concretă a existenţei) ar fi prin urmare universul prim în sine al ştiinţelor care au o întemeiere absolută. Din punct de vedere al ordinii lor, prima dintre disciplinele filozofice ar fi „egologia solipsistă" limitată, cea a ego-ului redus la sfera sa primordială. Apoi, ar urma fenomenologia intersubiectivă întemeiată pe egologia solipsistă, şi anume într-o generalitate care tratează pentru început problemele universale, pentru a se ramifica abia ulterior în ştiinţele apriorice.

Această ştiinţă totală despre *a priori* ar fi mai apoi fundamentul ştiinţelor de fapte *[Tatsachenwissenschaften]* veritabile şi al unei autentice filozofii universale luate în sens cartezian; ea ar fi o ştiinţă universală ca o întemeiere absolută având drept obiect ceea ce există

cu adevărat. întreaga raționalitate a faptului real constă în *apriori.* Ştiința apriorică este o ştiință despre principiile la care trebuie să recurgă şi să revină ştiința empirică, tocmai pentru a fi întemeiată în cele din urmă în mod riguros — însă cu mențiunea că ştiința apriorică nu poate fi naivă, ci trebuie să provină din ultimele surse transcendental-fenomenologice şi trebuie să aibă forma unui *a priori* universal, care este întemeiat în sine însuşi şi se justifică prin sine însuşi.

În sfârşit, pentru a evita orice confuzie, aş dori să arăt că fenomenologia, aşa cum am elaborat- o anterior, nu exclude decât orice metafizică naivă care operează cu obiecte în sine absurde (nu însă şi metafizica în general) şi că ea nu atacă problemele şi motivele ce animau din interior vechea tradiție al cărei mod de a pune problemele şi a cărei metodă erau absurde. Fenomenologia nu afirmă în nici un caz că se opreşte înaintea problemelor „ultime şi cele mai înalte". Ființa primă în sine care premerge şi este fundamentul oricărei entități obiective din lume este intersubiectivitatea transcendentală, totalitatea monadelor care se unesc în forme diferite într-o comunitate. Dar, în interiorul sferei monadice reale şi (cu titlu de posibilitate esențială ideală) în interiorul oricărei sfere monadice imaginabile în general, reapar toate problemele referitoare la realitatea contingență, problema morții, a destinului (problema posibilității unei vieți umane „autentice", posibilitate care trebuie să aibă „sens" într-o accepțiune speciali a cuvântului, inclusiv problemele referitoare la „sensul" istoriei) şi aşa mai departe, la un nivel superior. De asemenea, putem spune că acestea sunt probleme etice şi religioase, plasate însă pe terenul unde se cuvine să fie puse toate problemele care trebuie să poată avea un sens pentru noi.

Astfel prinde contur ideea unei filozofii universale, într-un mod cu totul diferit de cel în care şi-o imaginau Descartes şi contemporanii săi, inspirați de noua ştiință a naturii. Ea nu se realizează în forma unui sistem universal al teoriei deductive, ca şi cum tot ceea ce există ar fi înglobat în unitatea unui calcul, ci în forma unui sistem de discipline fenomenologice corelate între ele prin tematicile lor şi al căror fundament prim nu este axioma *ego cogito,* ci o reflecție de sine universală. Prin aceasta sensul esențial şi fundamental al ştiinței în general s-a transformat într-un mod radical.

Cu alte cuvinte: calea necesară către o cunoaştere întemeiată în mod absolut în sensul cel mai înalt al cuvântului sau, ceea ce este unul şi acelaşi lucru, către o cunoaştere filozofică este calea către o cunoaştere de sine universală, la început monadică, iar mai apoi intermonadică. Putem spune, de asemenea, că filozofia însăşi este o

continuare radicală şi universală a meditațiilor carteziene sau, ceea ce este acelaşi lucru, a unei cunoaşteri de sine universale, înglobînd astfel întreaga ştiință autentică şi responsabilă de sine.

Cuvântul delfic: *γνωθί σεάντόν*[195] a căpătat astfel o nouă semnificație. Ştiința pozitivă este o ştiință a unei ființe care s-a pierdut în lume. Trebuie să pierzi mai întâi lumea prin *έποχη* pentru ca s-o recâștigi mai apoi în reflecția universală asupra propriului eu.

*Noli foras ire,* spune Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas.*[196]

[195]Cunoaşte-te pe tine însuți.
[196]„Să nu ieşi din casă, întoarce-te în tine, în interiorul omului locuieşte adevărul".

# BIBLIOGRAFIE

Comentariile despre opera lui Husserl formează o literatură compactă aproape imposibil de parcurs în mod exhaustiv. De la dispariția filozofului în 1938 şi până astăzi, interesul pentru fenomenologia husserliană n-a încetat să dea naştere unor exegeze ample sau unor perspective punctuale aplicate. Fenomenologia are astăzi o circulație mondială; există cercuri fenomenologice în toate continentele lumii, sunt editate reviste prestigioase (începând cu celebra *Analecta husserliană* şi terminând cu buletine de informare precum *Phenomenology Information Bulletin).* Mai mult chiar, opera vastă a lui Husserl a dat naştere unei fireşti specializări exegetice, care se află de altfel în perfect acord cu normele şi criteriile de raționalitate ale comunității ştiințifice. Într-un cuvânt, posteritatea lui Husserl este copleşitoare. Pre-moniția sa din 1930 *(„Ich bin der Zukunft sicher...")* s-a adeverit pe deplin. În aceste condiții, prezentarea unei bibliografii a exegezei operei lui Husserl este prin definiție sortită unei unilateralități şi incompletitudini funciare. Am ales totuşi în continuare dteva dintre cele mai importante studii despre opera lui Husserl care au apărut în ultimii 50 ani, cu dorința de a pune la dispoziția cititorului interesat un *minim* ghid de lectură. Prin urmare, bibliografia de față nu are decât ambiția de a fi o minimă orientare în adevăratul labirint care este astăzi exegeza operei husserliene.

*AGUIRRE, A.,* Genetische Phănomenologie und Reduktion. Zur Letztbe-griindung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Husserls, *Den Haag, 1970.*

*AGUIRRE, A.,* Die Phănomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwdrtigen Interpretation und Kritik, *Darmstadt, 1982.*

*ANDREW, K. W.,* The Giveness of Seif and Others in Husserl's Transcendental Phenomenology, în: Journal of PhenomenologicalPsychology 13, *1982.*

*ASEMISSEN, H. U.,* Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phănomenologie Husserls, *Koln, 1957.*

BERNET, R., KERN, L, MARBACH, E., *E. Husserl. Darstellung seines Denkens,* Hamburg, 1989.

*BIEMEL, W.,* Husserls Encyclopedia-Britannica-Artikel und

Heideggers Anmerkungen dazu,în: TP 12,1950.

*BIEMEL, W.,* Die entscheidenden Pbasen in der Entfaltung von Husserls Philosophie, *în:* ZPF13,*1959.*

*BIEMEL, W.,* Phenomenologie heute. Festschriftfur Ludwig Landgrebe,*Den Haag, 1972.*

*BIEMEL, W.,* Reflexionen zur Lebensweltthematik, *in:* Phenomenologie heute. Festschrift fur Ludwig Landgrebe, *Den Haag, 1972.*

*BOCHENSKI, I.M.,* Die zeitgenossischen Denkmethoden, *Bern, 1954. BOEHM, R.,* Zum Begriff des „Absoluten" beiHusserl, *în:* ZPF13, *1959.*

*BOEHM, R.,* Vom Gesichtspunkt der Phenomenologie. Husserl-Studien,*Den Haag, 1968.*

*BREDA, H. L., van, (ed.),* Problemes actuels de laphenomenologie. Actes du colloque internațional de phenomenologie, *Bruxelles, Paris, 1952.*

*BREDA, H. L. van, (ed.),* Die Rettung von Husserls Nachlafl und die Grundung des Husserl-Archivs, *în: Breda şi Taminiaux (editori), 1959.*

*BREDA TAMINIAUX (ed.),* Husserl et la pensie moderne. Actes du deuxieme colloque internațional de phenomenologie. *La Haye, 1959.*

BREDA TAMINAUX (ed.), *Edmund Husserl. 1859-1959,* La Haye, 1959.

*BROEKMAN, J. M.,* Phenomenologie undEgologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl, *Den Haag, 1963. CARR, D.,* Phenomenology and the Problem of History. A Study ofHus- serl's Transcendental Philosophy, *Evanston (111.), 1974. CARR, D.,* Interpreting Husserl. Criticai and Comparative Studies, *Dordrecht / Boston / Lancaster, 1987.*

*CHRISTOFF, D.,* Husserlou le retouraux choses, *Paris, 1965. CLAESGES, U., HELD, K., (ed.),* Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung, *Den Haag, 1972.*

*DREYFUS, H. L., (ed.),* Husserl, Intentionality and Cognitive Science,*Cambridge (Mass.), London, 1982.*

*ELEY, L.,* Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phenomenologie Edmund Husserls, *Den Haag, 1962.*

*ELLISON, F. A., McCORMICK, P. (ed),* Husserl. Expositions and Appraisals, Notre Dame *(Ind.) / London, 1977.*

FÄRBER, M., *The Foundation of Phenomenology,* Cambridge (Mass.), 1943.

*FINK, E.,* Die phenomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwdrtigen Kritik, *in: KSt., XXXVIII, 1933.*

*FINK, E.,* Studien zur Phenomenologie. 1930-1939. *Den Haag,*

*1966.*

*FINK, E.,* VI. Cartesianische Meditation, Teil 1 u. 2, *Dordrecht / Boston / London, 1988.*

*FOLLESDAL, D.,* Husserl's Notation ofNoema, *in:* The Journal of Philosophy, *66,1969.*

*GADAMER, H. G.,* Die phenomenologische Bewegung, *in:* Prdsch 11,*1963.*

*GRANEL, G.,* Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl, *Paris, 1968.*

*GURWITSCH, A.,* Studies in Phenomenology and Psychology, *Evanston (111.), 1966.*

*HARTMANN, K.,* Abstraction and Existence in Husserl's Phenomenological Reduction,m:JBSP 2, *1971.*

*HARTMANN, K.,* Metaphysics in Husserlian Phenomenology, in:JBSP 16,*1985.*

*HELD, K.,* Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik, *Den Hagg, 1966.*

*HELD, K.,* Einleitung zu: E. Husserl. Die phenomenologische Methode,*Stuttgart, 1985.*

HERING, J., *Phenomenologie etphilosophie religieuse,* Paris, 1926. HOLENSTEIN, E.,*Passive Genesis. Eine begriffsanalytische Studie,* in: *TF 13,1971.*

*HOLENSTEIN, E.,* Phenomenologie der Assoziation, *Den Haag, 1972. HUSSERL, E.,* Revue Internatinale de Philosophie 1 (1938/1939) No. *2.* [Geddchtnis-Nummer zu Husserls Tod), *1939.*

*HUSSERL, E.,* Husserl. Troisieme colloque philosophigue de Royaumont,*Paris, 1959.*

*IHDE, D., ZANER, R. M., (ed.),* Interdisciplinary Phenomenology, *The Hague, 1977.*

*IJSSELING SAMUEL, (ed.),* Husserl-Ausgabe undHusserl-Forschung, *Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1990.*

*INGARDEN, R.,* Bemerkungen zum Problem Idealismus — Realismus, *in:*Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, JPPF, Ergdnzungs- band, *1929. INGARDEN, R.,* Kritische Bemerkungen von Professor Dr. Roman Ingarden, *Krakau,in:* Husserliana, I, *1950. INGARDEN, R.,* Ober den transzendentalen Idealismus bei E. Husserl, *in:Breda / Taminiaux (ed.), 1959.*

*INGARDEN, R., (ed.),* Edmund Husserl. Briefe an Roman Ingarden, *Den Haag, 1968.*

*JANSSEN, P.,* Geschichte und Lebenswelt, *Den Haag, 1970. JANSSEN, P.,* Ontologie, Wissenschaftstheorie und Geschichte im

Spdtwerk Husserls, *in:* Claesges /Held *(ed.), 1972.*

*JANSSEN, P.,* Edmund Husserl Einfiihrung in seine Phenomenologie, *Freiburg / München, 1976.*

*JEANSON, F.,* Laphenomenologie, *Paris, 1952.*

*KELKEL, L., SCHERER, R.,* Husserl, *Paris, 1964.*

*KERN, I.,* Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserl, *in:* TP 24,*1962.*

*KERN, I.,* Kant und Husserl, *Den Haag, 1964.*

*KOCKELMANS, J. J.,* A First Introduction into Husserl's Phenomenology, *Pittsburg / Louvain, 1967.*

*KOLAKOWSKI, L.,* Husserl and the Search for Certitude, *New Haven /London, 1975.*

*LANDGREBE, L.,* Der Weg der Phenomenologie, *Giittersloh, 1963.*

*LANDGREBE,* L., Phenomenologie und Gescbkhte, *Darmstadt, 1968.*
*LANDGREBE, L.,* Faktizität und Individuation. Studien zu den Grund-fragen der Phenomenologie, *Hamburg, 1982.*

*LAPOINTE, F. H.,* Edmund Husserl and his Critics. An International Bibliography (1894-1979), Preceded by a Bibliography ofHusserl's Writings, *Bowling Gree (Ohio), 1980.*

*LEVINAS, E.,* La theorie de l'intuition dans laphenomenologie de Husserl,*Paris, 1930.*

*LEVINAS, E.,* En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, *Paris,967.*

*LYOTARD, J. -F.,* La phenomenologie, *Paris, 1954.*

*MARBACH, E.,* Das Problem des Ich in der Phenomenologie Husserls, *Den Haag, 1974.*

*MARITAIN J.,* Distinguerpour unir ou Les degre's du savoir, *Paris, 1963.*

*MARX, W.,* Die Phanomenologie Edmund Husserls, *Miinchen, 1987.*
*MEIST, K. R.,* Monadologische Intersubjektivitiit. Zum Konstitutionsproblem von Welt und Geschichte bei Husserl, *in:* ZPF34, *1980.*

*MERLEAU-PONTY, M.,* Phenomenologie de la perception,Vzns, *1945.*
*MERLEAU-PONTY, M.,* Eloge de laphilosophie, *Paris, 1953.*

*MOHANTY, J. N.,* Edmund Husserl. Theory of Meaning, *The Hague, 1976.*

*MOHANTY, J. N.,* The Possibility of Transcendental Philosopby, *Dordrecht / Boston / Lancaster, 1985.*

*MURALT, de A.,* L'idee de la phenomenologie. L'Exemplarisme husserlien,*Paris, 1958.*

NOACK, H., (ed.), *Husserl,* Darmstadt, 1973.

PEURSEN, C. A., van, *Phenomenology and Reality,* Pittsburg /

Louvain,1972.

RICOEUR, P., *introduction,* in: *Idees directricespour unephenomenologie,*

*Paris, 1950.*

*RICOEUR, P.* Etudes surlaMiditations Cartesiennes de Husserl, *in:* Revue Philosophique de Louvain *.52,1954.*

*RICOEUR, P.,* Phenomenologie et hermeneutique, *in:* Phenomenologische Forschungen, *voi. 1.1975.*

*SCHERER, R.,* La phenomenologie des recherches logiques de Husserl,*Paris, 1967.*

*SCHUTZ, A.,* Das Problem der transzendentalen Intersubjektivitat bei Husserl, *in:* PRdsch 5,*1957.*

*SCHUTZ, A.,* Husserl's Importance for the Social Sciences, *in: Breda / Taminiaux (ed.), 1959.*

*SCHUHMANN, K., SCHUTZ, A., LUCKMANN, Th,* Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, *Den Haag, 1977. SCHUHMANN, K., SCHUTZ, A., LUCKMANN, Th,* Phenomenologie: Eine begriffsgeschichtliche Reflexion, *in:* Hst 1,*1984. SEPP, H. R. (ed.),* Edmund Husserl und die phenomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild, *Freiburg / Miinchen, 1988.*

*SOKOLOWSKI, R.,* The Formation ofHusserl's Concept *of* Constitution, *The Hague, 1964.*

*SOKOLOWSKI, R.,* Husserlian Meditations. How Words Present Things, *Evanston. (IU.), 1974.*

*SOKOLOWSKI, R. (ed.),* Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition. Essays in Phenomenology, *Washington, 1988. SPIEGELBERG, H.,* Der Begriffder Intentionalität in der Skolastik, bei

Brentano und bei Husserl, *în:* Philosophische Hefte 5, *1936. SPIEGELBERG, H.,* The Phenomenological Movement. A Historical întroduction, *2 voi, The Hague, 1960.*

*SPIEGELBERG, H.,* The Context of Phenomenological Movement, *The Hague / Boston / London, 1981.*

*STEGMULLER, W.,* Hauptstromungen der Gegenwartsphilosophie, *Stuttgart, 1978. STEIN, E.,* Husserls Phenomenologie und die Philosophie des hi. Thomas von Aquino, *în:* Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet, *1929.*

*STRASSER, Sl,* Grundgedanken der Sozialontologie Edmund Husserls, *în:* ZPF29,1975.

STROKER, E., „Einleitung" în: *Cartesianische Meditationen,* Hamburg, 1977.

*STROKER, E., (ed.),* Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Husserls, *Frankfurt a. Main, 1979. STROKER, E.,* Husserls

transzendentale Phenomenologie, *Frankfurt a. Main, 1987.*

STROKER, E., *Phenomenologische Studien,* Frankfurt a. Main, 1987.

STROKER, E., *Husserl and Philosophy of Science,* ed. by Lee Hardy, *Washington, 1988.*

*STROKER, E.,* Phenomenology as First Philosophy: Reflections on Husserl, *în:* Sokolowski *(ed.), 1988.*

*STROKER, E., (cu JANSSEN, P.),* Phenomenologische Philosophie, *Munchen, 1989.*

*SZILASI, W.,* Einführung in die Phenomenologie E. Husserl, *Tubingen,1963.*

*TAMINIAUX, J.,* De Bergson a laphenomenologie existentielle, *în:* RPL H,*1956.*

*THEVENAZ, P.,* De Husserl a Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phenomenologie, *Neuchâtel, 1966.*

TOULEMONT, R., *L'essence de la societe selon Husserl,* Paris, 1962. TUGENDHAT, E.,*Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,*Berlin, 1967.

VELKLEY, R., *Husserl,* în: *Leo Strauss and John Cropsey, History of PoliticalPhilosophy,* Chicago, 1987. YAMAGUCHI, I., *Passive Synthesis undIntersubjektivitat bei Edmund Husserl,* The Hague / Boston / London, 1982.

## PRESCURTĂRI FOLOSITE

| | |
|---|---|
| **Husserl Studies** | **HSt** |
| **The Journal ofthe Britsb Society for Phenomenology** | **JBSP** |
| **Kant-Studien** | **KSt** |
| **Philosophische Rundschau** | **PRdsch** |
| **Revue Philosophique de Louvain** | **RPL** |
| **Tijdschrift voor Philosophie. / Tijdschrift voo** | **TP / TF** |
| **Filosofic Zeitschrift fur Philosophische Forschung** | **ZPF** |